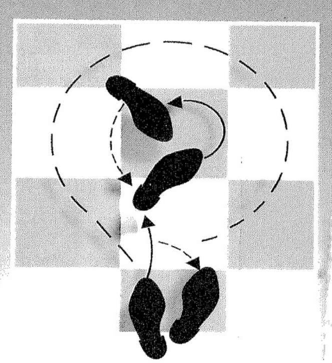
نحو نقد الوعي السياسي الأسطوري:

من دولة ـ الإكراه إلى الديمقراطية

قراءة في الوهم الديمقراطي





الدكتور: عماد فوزي شعيبي

من دولة الإكراه

إلى الديموقراطية

نحو نقد الوعي السياسي الأسطوري

من دولة - الإكراه إلى الديموقراطية

«قراءة في الوهم الديموقراطي»

الدكتور عماد فوزي شعيبي

من دولة الإكراه إلى الديمقراطية

الناشر: دار كنعان

للدراسات والنشر والتوزيع

دمشق – ص. ب 443 هاتف 2134433

الطبعة الأولى: 2000 / 1000

التنفيذ : دار كنعان (دمشق)

الإشراف الفني: لبنى حمد

تصميم الغلاف: م. جمال الأبطح

الإهداء

إلى أولئك الذين تخيّلوا متوهّمين أن الديموقراطية ... خلاصٌ.

إلى كلّ الذين أدركوا بوعي مخاطر استمرار دولة -الإكراه، خارج حدودها الزمنية الفاعلة، حيث قضمت الدولة، فانبروا ليبنوا دولة القانون والمؤسسات.

إلى ذلك الوعي السياسي ... الزاحف بعيداً عن أوهام الإيديولوجية!

مُقدِّمة

أعلم أن الكاتب إنما يتجه صوب المغامرة -اليوم- عندما يُدافع عن الدولة في زمن أصبحت هويته تتمثّل في القليل من الدولة!؛ والكثير من الانفتاح الاقتصادي الذي يرى نظامه السياسي في الديموقراطية.

والمغامرة تنعقد مجازفة إذا ارتبط الأمر بوعي الدولة والتحذير من الديموقراطية، إذ أن قرّاء أنصاف الصفحات وأنصاف العناوين، كما والناس العاديين المتعطّشين إلى الحريات، والإيديولوجيين إلى درجة التديّن، سوف يجدون أنفسهم في مواجهة زلزال، سينبرون للحكم عليه سلباً دون تكليف أنفسهم عناء مواجهة الحقيقة الواقعية؛ ذلك أن كل حقيقة جديدة لن تجد إلاّ معارضيها. ولذلك ننصح أولئك بقذف هذا الكتاب جانباً والاكتفاء بنقده... كالعادة!.

إن عقلنا السياسي والثقافي السائد منذ قرن تقريباً لا يستطيع أن يقبل لغة التفكيك التي تقوم على تفكيك المشاريع البديلة؛ لأن الشك يذهب باليقين، والأفكار الكبرى والمشاريع السياسية والفكرية الجذرية

تحتاج دائماً إلى أكبر قدر من القناعة والإيمان، وأقل قدر من التفكير والشك؛ لأنها تحمل سمة التعبئة، وهذا ضروري بطبيعة الأحوال، لكنه ليس معرفياً!.

إن وظيفة المعرفي الشكّ؛ الشكّ الذي يبحث عن الأقصى في المعرفة، وليس الشك بالمعنى الوسواسي أو لمجرد الانتقاد بطريقة خالف تُعرف. ومن هنا تأتي ضرورة تفكيك مشاريعنا التي نطرح منذ زمن، كي نصل بها إلى وعي واقعي مُطابق للواقع وأكثر عمقاً.

وليس من الضروري أن يكرر المرء منا (لنيل شهادة حسن قراءة من الآخر! أوحسن سلوك)، أنه مع الديموقراطية أو أنه ضد الفساد أو أنه يدعم المجتمع المدني. ذلك أن المعرفيّ لا يحتاج إلى أكثر من أن يُقدِّم نفسه كما هو، صادماً للوعي السائد. ولسنا بحاجة للتأكيد مجدداً على أن المعرفة لا توضع بين ثنائية (إمّا...أو) المانوية التعبوية اللاديموقراطية؛ فقد يكون المرء أكثر ديموقراطية عندما ينتقد الديموقراطية.!!؟

فالقول بالديموقراطية عبر أكثر من خمسين عاماً قد انتهى إلى ما نعرف اليوم!؟ . إذاً، المطلوب اليوم ليس أن نبيع شعارات لمجرد أنها نقية. المطلوب أن نعرف إيجابيات مشاريعنا وسلبيّاتها، نعرف الإيجابيات كي نُدعّمها ونعرف السلبيات لنتجاوزها ونؤهل القدوم على أرضيّة سليمة.

خلال خمسين سنة كان الفكر العربي يُركِّز على الإيجابيات إلى درجة الأسطرة. وقد غيّب السلبيات أو غُيِّبت عنه، في موضوع الديموقراطية، قصداً أو بحسن نيّة. والكتاب الذي بين أيدينا يدّعي أنه انتقل إلى الضفة الأخرى من النقد، أي إلى تسجيل سلبيات أسطورة الديموقراطية؛ النقد الذي هو بناء على البناء وليس لعناً لكل شيء.

نحن ننظر في السلبيات؛ لأننا نرفض الوسائد الفكرية المُريحة

للرؤوس كما كل الإيديولوجيات. وظيفتنا أن نستفزّ الراحة في الرؤوس ونبعث القلق لأن الاسترخاء يُولِّد الاسترخاء، والوسادة تذهب إلى النوم.

إن مشروعية بحثنا أنه لا يحمل صفة التسييس ولا صفة التعبئة؛ فلسنا بصدد مشروع فكريّ سياسيّ تعبوي، ولسنا نطالب بالتصفيق لنا وبالآخرين حواريين لزعامتنا الفكرية؛ لأننا نُدرك أن المعرفي؛ لأنه غير إيديولوجي بمعنى الوهم التكامل، ليس شعبيّاً، ولن يكون.

نحن أكثر ما نتمناه أن نجد قارئاً! يقبل بتحريك مستنقع الساكن من المعرفة والإيديولوجيات والمسلمات؛ ذلك أن أفضل مشروع فكري هو عتبة على طريق المعرفة.

دمشق في حزيران 1999

د. عماد فوزي شعيبي

بمثابة تمهيد:

من الميكيافيلية إلى إشكالية الدولة

لا يشكّل ما سيأتي مجرد سرد ذاتي لعلاقة مثقف بالميكيافيلية، بقدر ما تطمح هذه الدراسة إلى أن تسجل كيف يمكن للوعي السياسي العربي أن يتخلص من الأثر الإيديولوجي والبوليسيّ في فهم السياسة؟ وكيف يمكن أن ينظر لها على أنها سيرورة فعل عقلانيّ بعيداً عن التنظير الذي يأتي -غالباً- قبل الممارسة؟ بينما تعطينا التجارب حقيقة تقول أن التنظير-حقيقةً- يأتي بعدها. و بمعنى آخر فإن إحدى أهم ما تطمح إليه هذه الدراسة أن تؤسس لنقد ذاتي ونقد عام يتناول تجارب المثقفين والعمل الثقافي الذي يُتخيل، بضرب من الأنَويَّة المتضخمة، أنه قادر على أن يدلّ السياسيّ على ما ينبغي وما لا يجب، انطلاقا من نظرية أيديولوجية يكتنفها الكثير من الوعي (الوجداني)، و بالتالي فإن الطموح هنا هو إسدال الستار على حقبة من الوجدانية السياسية.

منذ البداية كانت صلتي بالسياسة صلة وجدانية، كصلة أيّ شاب

بدأ الممارسة قبل أن يتوغل الوعي إليه، بل إن الوعي كان في أغلب الأحيان يأتي ليدعم توجهات الممارسة الممتزجة بحجم كبير مما يمكن أن يحمله الوجدان الشاب من أحلام تتجاوز الواقع وتنهل من الوقائع السحرية التي يمكن تحقيقها بكبسة زر أو بالإيغال أكثر فأكثر في البيوريتانية الأخلاقية والسلوكية.

و كانت تجارب ما كان يُسمى في أواخر السبعينيات في أوساط اليسار «بالأخلاق النضالية»، مرجعاً يُعتمد في صفوف العمل السياسي اليساري والقومي والهجين بينهما. ولم يكتشف النُسّاك منا أن الأخلاق النضالية ليسَ أكثر من (مشروع) أو تطلّعاً يوتوبياً لا علاقة له بالواقع، إلا متأخرين، وخصوصاً أن أجواء (النضال!) السياسي (البديل) عن العمل السياسي الرسمي كانت نموذجاً مغلفاً بالمشاريع والأوهام و التراتبيات الهرمية التي تفرضها ظروف العمل السياسي (غير الرسمي) والتي كانت بدورها، تفسح في المجال أمام روّاد و قادة هذه التيارات السياسية أن يظهروا في أبلغ شكل ممكن (للنقاء)، طالما أن الاحتكاك بهم كان قليلاً لدواعي التراتبية والسرية. ومع الوقت وكثرة الاحتكاك تبيّنتُ أن البيوريتانيين ليسوا إلا بشراً !! و أن المواقع تستهوي البشر بغض النظر عما إذا كانت مواقع سلطوية أو مجرد مواقع (اعتبارية) تحقق للأنا القيادية فرصة استمراء العلاقة الثنائية المتمثّلة بالأشكال الكلاسيكية التي كانوا أنفسهم (أي القادة المفترض أنهم بيوريتانيون) ضدها وهي ثنائيات: (حاكم-محكوم)، (فوق-تحت)، (قائد-جمهور)... وهي الثنائيات التي تجسد الأنا الراعية في علاقتها مع اللاوعي الجمعي القطيعي. وهكذا لا تغدو القيادة تراتباً سلطوياً أو نفعياً فحسب، بل هي في عمقها تراتبٌ نفسيٌ يحقق معادلة الحاكم والمحكوم، بغض النظر عن الإيديولوجية التي يحملها هذا الحاكم أو ذاك المحكوم، إذ أن كل التيارات السياسية ونظرياتها الإيديولوجية لم تلتفت، بالرغم

من كل ما تزعمه من تبنٍ للاتجاهات العدالية والمساواتية والتي ادعتها أو عملت عليها أو حتى توهمت صادقةً أنها تستطيع أن تحققها، كبديل عن واقع الحال، إلى أن القيادة المُدعاة لهذا المشروع أو لهذا الوهم، لا فرق، إنما تنال من العدالية والمساواة التي تدعيها لأنها تمارس هذا السلوك اللا عداليّ، عندما تصنّف البشر إلى قادة وجماهير، الأمر الذي سينتهي - بسبب طبيعة السياسة ذاتها لا بسبب مساوئ السياسيين من زاوية التقييم الأخلاقي- إلى (الفوق/التحت) في العلاقة بين قيادة تفكر وتمارس الفعل ولو نظرياً أو اعتبارياً باعتبارها قيادة غير رسمية، وجماهير لا تفكر ولا هي قادرة على الممارسة، وهي العلاقة ذاتها التي تخلق مع الزمن (أحقية!!) احتقار هذه القيادة لجماهيرها...!!.

و مع الاحتكاك بالسياسيين (غير الرسميين) الذين غدوا (بشراً) يتلاعبون بجماهيرهم وفقاً لما يتصوّرون أنه لمصلحة هذه الجماهير، بدا واضحاً أن الأثر الميكيافيلي الذي نقدته تجاربنا وطموحاتنا الوجدانية، إنما يعمل في صُلب أي عمل سياسي. و مع الانسحاب من لعبة هذه الممارسة التي تقلب الحقائق، والتي هي في نهاية الأمر ميكيافيلية شئنا أم أبينا، بدأت أتلمس بشيء من الوعي (المطابق) للواقع، أو لنقل بشيء من الواقعية السياسية أن الميكيافيلية هي محتوى أية سياسة وهذه الحقيقة تحيل الأخيرة -فعلاً - إلى (لعبة)، سواء أكانت تحمل إيديولوجيا خلاص ثوري (رسمي أو غير رسمي)، أو أكانت ليبرالية أو ديمقراطية، وأن الفارق هو في درجة، أو لنقل في مستوى التقانة، التي تستخدم هذه الميكيافيلية... وأن مسخ أولئك، الذين لا يمكن أن نطلق عليهم إلاّ نعت (أرباع المثقفين)، للميكيافيلية إلى مرذوليّة (الغاية تبرر الوسيلة)، هو ضرب من المسخ الأخلاقي المُوغل في سطحيته؛ إذ أن ميكيافيل لم يكن ينصح أميرهُ بما ينبغي أو ما لا ينبغي كي يكون ديكتاتوراً، إنما كان يؤرخ للعقلانية السياسية ويسجل (بأمانة) ما لا يُقال

في (طبيعة) الفعل السياسي، أيّ أيّ فعل سياسيّ.

و مع كتيب صغير عن ميكيافيل، التقطت أولى المفاهيم التي كانت غائبة عن وجدانيّتي السياسية وهي أن ميكيافيل لم يكن يبحث عن ديكتاتور إنما كان يبحث عن الوحدة: الوحدة التي تجمع الأقطاب الأربعة المتناحرة (روما-البندقية-ميلانو-فلورانسا). وباعتباري وحدوياً، وجدت في هذا الكتيب الصغير-الكبير، دليلاً لقراءة أخرى للميكيافيلية تعتمد المحاسن فيها من أجل صنع مشروع وحدوي بأيّ ثمن. وأعدت قراءة السياسة على أساس هذا الاكتشاف وعندئذ أدركت كم كان عبد الناصر ساذجاً عندما فضّل أن يسحب كتيبته من المظليّين التي نزلت اللاذقية غداة الانفصال كي لا يسيل الدم في سورية، وعرفت عندئذ أن هذه الوجدانية السياسية هي جزء من كوارثنا، وبدأت أتساءل هل كنا على حق فعلاً في أن نقيّم تاريخ قادة أمتنا على أساس ما كان مطابقاً للأخلاق وعلى أساس ما كان (جيداً) وما كان (سيئاً) !! وهما تعبيران وصفيان أخلاقيان، وأدركت عندئذ لماذا يحب الروس (إيفان الرهيب) بنذالته وقسوته؟ ولماذا يفضل الفرنسيون نابليون بونابرت رغم كل أمراضه النفسية وما جرّه على الفرنسيين من حروب وكذا لويس الرابع عشر، على لويس السادس عشر الطيب الذي كان يحب الشعب و يتألم لما يتألم، ولماذا يقول جاك إلول في كتابه «الوهم السياسيّ» أنه يحتقر شارل ديغول لأنه لم يقدّم لفرنسا القوة التي وعدها بها، ولماذا يفضّل الأوروبيون (شارل العاشر) رغم أنه ترك القدس بعد حملات صليبية عديدة من أجل أن يبني... (الدولة)؟ .

نعم الدولة، وهنا بيت القصيد، ومن الكُتيّب الذي قادني إلى الوحدة عبر الميكيافيلية، بدأت أقرأ المزيد وأقارن مع تجارب معاصرينا من القادة السياسيين العرب وأتلمسّ مفهوماً أعلى وأرقى من مفهوم الوحدة الأيديولوجي الرغبوي التأمليّ... أعني مفهوم الدولة.

و في دراستي التي نشرتها في مجلة دراسات عربية ببيروت (كانون الثاني/ يناير1986) و أعدت نشرها و تصويبها في كتابي (النهضة والسياسة) بدأت أنتقل من الإيديولوجيا إلى الواقعية السياسية، فأكدت أن ميكيافيل كان يجسّد أخلاقاً!، على اعتبار أن أخلاقه هذه كانت نظرة موضوعية لقوانين العلاقات السياسية والدولية، فإذا به يعمّم ديبلوماسية السلوك السياسيّ المتغيّر وفق واقع متغيّر، وهاجسه هو البحث عن (دولة) -بأي شكل من الأشكال- تكون (الجامع الوحيد للبشر والضامن الأوحد لبقائهم). وعلى اعتبار أن هذه (الدولة) ستواجه المؤامرات من الخارج وعناصر التفكيك (الأنتي-دولة) من الداخل، فلا بد من (نصائح) للأمير كي تبقى وتستمر الدولة التي ستحقق الوحدة، مؤكداً وبشكل مبكّر آنذاك أن هدف الدولة الأولية (والتي طوّرتها في كتاباتي لاحقاً إلى الدولة-الإكراه) ليس جعل الشعب سعيداً (لأن هذا الهدف لاحق كمسألة في الفكر السياسي وفي الغائية السياسية) إنما هدفها منع الاضطرابات و إنهاء كل أشكال التفكك وبواعثه... أو على الأقل ضبط هذه الأشكال ضمن ستاتيك سياسيّ يمنع تحولها من (القوة) إلى (الفعل).

و كنت وقتئذ أرى أن ميكيافيل قد تجاوز هوبز الذي برر الحكم المطلق عقلياً انطلاقاً من تصوّر لطبيعة الإنسان الأناني، إذ كنت أتصور -وقتئذ -أن دواعي (الدولة) هي الأساس الوحيد الذي يقف خلف مساعي ميكيافيل لبناء صورة الأمير على أنه المطلق الذي يجب أن يحكم (النسبي) أو على أنه القائد العملاق الذي يجب أن يكون تحته ما لا يمكن أن يرقى إلى أبعد من قزم، لكنني اكتشفت أن لا فرق بين ميكيافيل وهوبز وأن الأول أقرب -أيضاً- إلى مفهوم الإنسان الذئبي الذي جاء به هوبز، وكل ما هنالك، أن ميكيافيل قد وظّف هذا المفهوم دون تسميته لغاية هي الدولة، لكن الاستناد إلى مرذولية الإنسان والجانب الشرير

فيه كان حقيقة فعلية سواء أكان هذا لاعتبار المحافظة على الدولة، أو لأن الإنسان هو فعلاً - ذئبي وأناني، لا فرق، إذ أن نتائج علاقة الحاكم بمن هم تحته في التراتب الهرمي للسلطة، أو بمن هم في عداد الجماهير، تحكم هذه السمة التي تجعل من كل ما هو تحت الحاكم خطراً عليه، ويجب هنا أن نؤكد أن هذا ينطبق فقط على دولة - الإكراه، وأن على هذه المعادلة أن تتغير في تطور الدولة إلى دولة - القانون والمؤسسات.

و مع أن السجال حول إمكانية وجود بشر طيبين، أو أن الخير جزء من ثنائية الخير والشر الموجودة والممكنة عند كل البشر، تستهوي الباحث والفيلسوف، خصوصاً إذا كانت في داخله نزعات عداليّة وأخلاقية يستعيدها في (نوستالجي) لا واعٍ أو هي تقارب سمة من سماته الشخصية، إلا أن هذا السجال ينفع في الفلسفة والمجتمع ولا ينفع في العمل السياسي، وهذه النتيجة التي توصلت إليها مؤخراً، لا أنكر أنها تسبب ليّ الكثير من القلق الوجداني الممزوج بالألم، لكن الوقائع التي لا تؤلم ليست أكثر من إسقاط للذات الوجدانية على الواقع، وبالتالي فهي ليست إلاّ أوهاماً رغم أنها... جميلة!.

هذه اللطمة الفكرية تحولت إلى كتاب بحد ذاته هو: (السياسة وفن الحكم) أفتتحته بإهداء إلى أولئك الذين يأملون بنموذج إنساني في السياسة و أهديته عندئذ إلى ... حلم جميل! ؛وأردفت ذلك بقول «أوسكار وايلد» بأن **الحقيقة لا تكون صرفة أبداً، وأنها قلّما تكون مجردة، بل هي التي يكون نقيضها هو حقيقة أيضاً**. وفي هذا الكتاب بدأت بتطوير فكرة كنت قد تلمّستها من فكرة (أبا إيبان): يقول فيها (إننا نلعن في المساء، وفي سهراتنا الحميمة، ميكيافيل، وفي الصباح نمارسه) وكان مآل هذا التطوير، البحث في ما رأيته (مبدأ للاستقلال السياسي) أي لفصل السياسة عن الأخلاق، رغم أنني اعترفت وقتئذ بأن

تدخل الأخلاق في كل شيء بما في ذلك السياسة شرعي لأنها ترى نفسها الأقصى والأعلى والمتسامي، إلاّ أنني ارتأيت أن من العقلانية والواقعية دراسة السياسة دراسة ستاتيكية بغض النظر عن النزوعات الشخصية إذ أن الصراع بين الممارسة والأفضلية الفضائلية رغم أنه كان ولا يزال جزءاً من الصراع بين الممكن والمأمول، والواقعي الأدنى والحُلمي الأقصى، إلاّ أن مناقشة الأمور السياسية من الناحية الأخلاقية غاية لا تُنال كما كان يقول نجيب الأرمنازي، و حيث أن هنالك عدداً من النظم الأخلاقية بقدر ما يوجد من مجتمعات، فإن نسبية النظم الأخلاقية لا تستطيع أن تجاري (طبيعة) الفعل السياسيّ... باعتباره فعل(دولة). وقد انتهيت إلى ضرورة اعتبار النظام الأخلاقي نظاماً شخصياً واجتماعياً و بالتالي عدم سحبه إلى أخلاق السياسة التي منها الكذب والخداع والمناورة وعلاقة الأعلى بالأدنى... إذ أن سحب أخلاق المجتمع إلى أخلاق السياسة لن يقيم سياسةً وكذلك فقد استدركت أن سحب أخلاق السياسة إلى المجتمع سوف يدمر المجتمع وهذا وما اعتبرته (مبدأ الاستقلال السياسي) وطالبت وفقاً له ممارسة أخلاق السياسة الميكيافيلية (على الأكثر في دولة - الإكراه) ولكن مع التمييز بينها وبين أخلاق المجتمع، وعليه فإن الكاذب في السياسة يجب أن يكون صادقاً في المجتمع، بل يجب عليه أن يكون كذلك. لكنني لا أزال أرى بأن تطعيم أخلاق السياسة بأخلاق المجتمع وفق إيقاع معين يفيد السياسة ولا يسئ إليها كاتباع أسلوب التسامح من القائد مع المتآمرين عليه والمعارضين له بتسليمهم مواقع قيادية وهو إجراء يطوق إلى الأبد هؤلاء ويجعلهم أكثر فاعلية في العمل السياسي ومن أكثر الناس إخلاصاً بآن، لكن تطعيم أخلاق المجتمع بأخلاق السياسة يبدو لي خطراً كبيراً، والأمر موضع بحث غير مكتمل لديّ حتى الآن.

و قد رأيت أن العقلانية السياسية وطبيعة السياسة المعاصرة

تستلزم اليوم خفض مستوى التوتر بين الحلم واليوتوبيا الاجتماعية من جهة، وبين الواقع الذي يتعامل معه السياسيّون من جهة أخرى، وهذا لا يكون إلاّ من خلال القناعة باستقلالية السياسة.

ولكن كل ما سبق لم يمنع ولا يمنع أن نقول اليوم بأنه على (الدولة) التي هي مُبرّر (أخلاق السياسة) أن تسعى وهي مُطالبة بذلك دائماً ويجب أن يُضمن ذلك من خلال مؤسساتها (التشريعية والقضائية والتنفيذية)، إلى أن تحقق الحد الأدنى الممكن واقعياً من الأمان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمحكومين على أن تسمح دائماً للحلم الاجتماعي اليوتوبي الأقصى بأن يكون (فاتورة) في حساباتها وهامشاً احتياطياً في نزوعها نحو الأفضل، على اعتبار أن على كل دولة أن تقيم ما يهيئ لمشروع أعلى هو (الحلم) تسعى إليه باستمرار، و إلا فإذا كنا نقيم الميكيافيلية على محض (الممكن) فإن الدولة ستكون عندئذ دولة محنطة من الداخل ولا روح فيها.

صحيح أن الميكيافيلية هي مشروع للاستقرار وأن كل استقرار يحمل إمكانية (التسكين) (الستاتيك)، إلا أن الاستقرار غير المحمول على حاملة المطلب (الأقصى) سينتهي إلى (التعفّن) وبالتالي إلى اللااستقرار لأن التعفّن سيقود إلى وباء انعدام الحراك الاجتماعي والسياسيّ. و لهذا فالمطلب الأهم لميكيافيلية عصرية هو أن تحمل الدولة عنصر تقدمها في ثنايا استقرارها وأن تتجدد باستمرار، من خلال آليات داخلية، و إلاّ فإن السحر سينقلب على الساحر، بمعنى أنه إذا كان السلوك الميكيافيلي في علاقة الحاكم بالمحكوم مشروعاً لبناء مشروع الدولة الجنيني فإنه لن يكون مشروعاً إذا كان قد آل إلى، أو كان هدفه (تأبيد)، المظاهر الأولى لهذه الدولة، أي أن (الانبعاث) أو (الخلق) الأوليّ للدولة لا يجب أن يكون هو الغاية إذ أن ثالوث مضمون الدولة المعاصرة هو:

1-الدولة- الإكراه.

2-الدولة -القانون.

3- الدولة- المؤسسات.

وعليه فإذا كانت (لعبة) السياسة تقتضي لبناء الدولة في شكلها الأوليّ إقامة دولة - الإكراه، ومن أجل هذه الدولة نبّرر ميكياڤيلياً رعوية علاقة الحاكم بالمحكوم، **فإن دولة - الإكراه ليست إلا عتبة على السُلّم، ومع التطور منها إلى دولة - القانون فدولة - المؤسسات**، لا تعود نفس قواعد الميكيافيلية مشروعة، فإذا كان من غير المحبذ في مرحلة صنع الدولة - الإكراه أن يستقدم الزعيم كفاءات مماثلة له أو تفوقه في التراتب الهرمي للسلطة، **فإن هذه الكفاءات مطلوبة في ثنايا العمل المؤسساتي**. صحيح أن تداول السلطة في مآل (الدولة - المؤسسات) سيلغي هذا المبدأ في إطار التنوع إلاّ أنه لا يلغيه في إطار التسلسل الهرمي للمؤسسات الحاكمة أو التي تتداول السلطة لأنها **مؤسسات لا تعيش إلا بدم جديد**، لكن اللعبة (أعني لعبة العملاق والأقزام) تمارس هنا بمستوى أعلى تقنية وأقل فجاجة من تلك التي تُمارس في الدولة - الإكراه، حتى أننا نستطيع أن نفسر الاضطراب السياسي الذي تعيشه تجارب ديمقراطية حزبية داخل نماذج ديمقراطية هجينة كالتي في إسرائيل مثلاً (بأحزابها فرادى أو جماعية) أو في الهند أو باكستان... الخ، بظهور تنازع على القيادة يأخذ شكل التناحر التفتيتي، على أنه نتيجة طبيعية لعدم وجود إرث سياسي (فاعل) للعبةِ الميكيافيلية التي تتسلل بشكل عميق وأصيل في تجارب كالتي تعيشها الأحزاب الفرنسية والبريطانية وغيرها ممن تدرجوا من الدولة - الإكراه إلى الدولة - القانون إلى الدولة -المؤسسات الحالية، وهذا ما يجعلني أميل إلى رفض الديمقراطية على عواهنها لا لأنني لا أقبلها نموذجاً أعلى للتقدم السياسي وللعلاقة بين الحاكم والمحكوم، إنما لأنني أرى أن بعض الدول

العربية لم ينجز الدولة – الإكراه بعد، وأن من أنجزها لم يستطع أن ينتقل إلى الدولة القانون ولم يجذّر مؤسسات تكفل ألاّ تتحول الديمقراطية غير المبنية على قواعدها إلى غطاء للفعل الطائفي والإقليمي والمناطقي والحاراتي... أيّ غطاءً لما هو قبل وطني وقبل (دولتي).

ولكن الميكيافيلية التي تصنع الدولة – الإكراه، بكل أخلاقها الهوبزية و **لا تستطيع أن ترتفع عن الآنية والمباشرة في إشعار المواطن أنه مُلغى، لا تستطيع أن ترتفع عن بدائيتها وهي بحاجة عند الانتقال من (الدولة – الإكراه) إلى (الدولة-القانون – المؤسسات) إلى تطوير تقانات بناء الصلة (صلة ما) بينها وبين مواطنيها، وهي بحاجة أيضاً إلى نقد خارجي عندما تصرّ موازين قواها الستاتيكية الداخلية على أن تُبقي مشروع الدولة في حدود الدولة-الإكراه، وهو ما يُحيلها إلى التعفن، بل ويقضي على مشروع الدولة نفسها.**

و السؤال الذي يتفرع من هذه المناظرة التي قادتنا من الميكيافيلية إلى الدولة هو: متى يصبح من الضروري الانتقال من (الدولة -الإكراه) إلى الدولة اللاحقة؟ ومتى تتحدد ساعة الصفر؟

تستنفد الدولة – الإكراه وظيفتها عندما تحوّل البشر المنفلتين من عقالهم إلى مواطنين يخشون الأجهزة، و في هذه الحالة يصبح هؤلاء المواطنون مستعدين لقبول القانون عصاً تُرفع في وجههم فتمنع التجاوز والخطأ دون أن تُستخدم. بعد أن كانت الأجهزة هي هذه العصا. و مجرد **استمرار وظيفة الإكراه بشكلها البدائي سيمنح الأجهزة قوة التكلّس والتصلب في وضعيّة التسلط، وهذه هي إحدى أشكال التعفن السياسي،** وستقلب الطاولة على مشروع الدولة. وهنا بالذات، على من يقود المشروع السياسي الواعي المبني على أساس البدء بدولة – الإكراه ألاّ يحوّل حجة (وضرورة) الاستقرار مبرّراً لعدم الانتقال التدريجي نحو

القانون الذي يجب أن يكون فوق الجميع، وبدونه تفقد آلية السيطرة والضبط، و هي خلفية ومآل السلوك (الأخلاقي) للميكليافيلية، سمة الاستمرارية.

إن إحدى مخاطر مناظرتنا السابقة أنها لا تحدّد توقيتاً وآلية للانتقال (السلمي!!) نحو الدولة - القانون، إذ قد تُخلق قوى سياسية تمنع مع الزمن إمكانية هذا التحوّل ويصبح الأفق مسدوداً أمامه...

إننا نعترف أن هذه المخاطر موجودة، وأننا لا نمتلك وصفة سحريّة للحل، لكننا يجب أن نعترف أيضاً أن **لا دولة بدون هذه المخاطر، وأن على الوعي (المطابق)، وعلى الأقل في مراحله الأولى، أن يوصّف الأشياء في طبيعتها، و يفتح الحوار حول ما لا يقع في دائرة المُفكر به، بدلاً من الاكتفاء بالتنظير للأخلاقية السياسية الوجدانية أو المطالبة بتجسيد وصفة الديمقراطية** باعتبارها الثمرة التي، (للأسف لا يدرك المطالبون بها أنها)، لم تُزرع شجرتها بعد وإذا ما كانت بعض الشجيرات قد زُرعت فهي مهددة بألاّ تتطور، أو أن تحترق عند حدود الدولة - الإكراه.

و لسنا نميل إلى (التطورية) الساذجة أو (التقدمية) الأكثر سذاجة التي تتصور أن التاريخ يسير إلى الأمام أو إلى الوضع المتقدم دائماً، لأن احتمال الانتكاس وارد، بل وربما أكيد في بعض الأحيان[1].

---

[1] نشر في (جريدة الحياة: 1998/2/17) هذه المقدمة تعرّضت لنقد من بعض المنتقدين، نورد للقارئ نصوصهم وردنا.راجع الملحق.

الدولة - الإكراه:

رغم أن مفردة الإكراه تقع موقعاً سيئاً على مسامع المواطن العربي، وخصوصاً المثقفين، إلاّ أن إخراج الرؤوس من الواقع، باعتباره خياراً منهجياً وعقلانياً، يستدعي **الاعتراف بالواقع** باعتباره يفرض نفسه علينا سواء أقبلنا به أم لم نقبل.

إن من المثالب التي أتت بها تجربة عصر الأنوار أنها أقامت «العقل النقدي» على الماضي والحاضر بمقاييس عصرها، ولعل الحق يكمن في النقد الذي وجهه هردر ومن ثم هيغل عندما رأيا: «أن من الخطأ النقد من قاعدة زمنية وفكرية مختلفة».

وقد جاء النفي الهيغلي؛ باعتباره تحققاً وتجاوزاً معاً، ليؤكد لنا على أهمية استنباط ما سوف ندعوه منهجياً: «التمثّل[1]».

ونعني بالتمثّل ذلك المنهج الذي يستجيب استجابة (بالمعنى الفيزيائي) للواقع، فيعيشه داخلياً دون إحكام الرغبات والمشاعر والنقد المسبق، ويضع حسابات ذلك الواقع التاريخي في سياقها ليكشف عما إذا كان بالإمكان أفضل مما كان. أي أن يكون الموقف النقدي متآتياً من

[1] راجع فكرة التمثّل في الملحق.

(هضم) التجربة السائدة واستيعابها، باعتبارها ضرورة بالمعنى التاريخي، وباعتبار ما يحدث في الواقع إنما تستوجبه طبيعة الأشياء أو روح العصر[2]؛ التي يجب أن تُدرك، ويُدرك أن من الضرورة الانصياع لها. فلكي تُطيعنا الطبيعة يجب أن نطيعها.

ولكي لا يذهب البعض بعيداً في اتهامنا بأننا قد غلونا كثيراً في إبراز دور السياق أو الروح أو الواقع على حساب دور الإرادة فإننا يجب أن نذكّر الإراديين كم هي مثلومة تجربة النقد الإرادي أو الفعل الإرادي في التاريخ، ونذكر أن إرادية ماركس نفسه كانت محدودة عندما أكد على أن مهمة الإرادي تقصير فترة الحمل وتخفيف آلام الولادة. وهذا ما نقبله جزئياً من ماركس، لكننا نريد أن نضع التمثّل قبل الإرادة لأن في التمثل فهماً لا يمكن للإرادة أن تعمل بدونه.

وهنا نقول أن أيّ فعل سياسي لا يمكن أن يكون فعلاً حقيقياً بدون الدولة. على اعتبار أن الدولة هي مآل مؤسسي، لم تستطع التجارب والأفكار محلّقة أكانت أم واقعية أو شبه واقعية، أن تتجاوزها؛حتى أن الوهم الماركسي بزوال الدولة مع زوال الصراع الطبقي، قد تمّ توسّطه بدولة تمثّل ديكتاتورية البروليتارية.

لكنّ كلّ دولة هي في الحقيقة محتكر الإكراه، وهي تعريفاً محتكر العنف، لأن أيّ دولة لابد أن تمنع العنف الاجتماعي والسياسي، وتمارسه بأشكال متنوعة تبدأ بالإكراه السياسي والاجتماعي المباشر (الإكراه) أو غير المباشر (الضبط)، كما تقوم بالإكراه الاقتصادي؛ طالما أنها تُعبر عن مصالح اقتصادية لفئة معينة. وعليه فإن لا دولة بدون سلطة ولا سلطة

[2] رغم أن التعبير السابق يحدث ارتجافاً لدى بعض المفكرين على اعتبار أساسها الهيغيلي، لكننا يجب أن ندرك أن فكرة طبيعة الأشياء عند ابن خلدون و سيرورة الأشياء عند مونتسكيو وروح العصر عند هيغل أو الخلفية المادية عند ماركس...كلها تتوافق إلى حدٍّ كبير.

بدون تسلّط؛ لكن الإكراه هو الشكل البدئي (ولنقل البدائي) وكلما تطورت آليات عمل الدولة كلما انتقلت من الإكراه المباشر إلى ذاك غير المباشر.

وتبقى سمة الإكراه سمةً غالبةً على الدولة حتى في نموذجها الذي سندعوه بدولة - القانون؛ إذ أن القانون كما هو معروف يُقسم في بعض أقسامه إلى قسمين: الأول القانون المدني وفيه تتوسط الدولة بين المتنازعين وهذا شكل من موروث التطور إلى دولة - القانون، والثاني هو القانون الجزائي وفيه تحتفظ الدولة بالحق العام؛ حتى إذا أسقط المتنازعون حقوقهم فإن للدولة حقاً إكراهياً هو الحق العام.

ومن المهم التأكيد هنا على أن سمة الإكراه تبقى في لُبِّ بنية الدولة. ومن الوهم، كلَّ الوهم، أن يتصوّر المرء أن أيّ نظام سياسي يخلو من الإكراه؛ إذ أن هنالك الكثير من الأمثلة التي تؤكد أن الإكراه المُضمر تحت الرماد في الدول الديموقراطية ذات الإرث القانوني، سرعان ما ينبعث كالمارد عندما تتهدد الدولة. ولعل في القمع العلني الذي تعرّضت له حركة الطلاب في أوروبا، وخصوصاً فرنسا عام 1968 ما يؤكد كيف أن الدولة الديموقراطية سُرعان ما تُكشّر عن أنيابها الإكراهية إذا لم يفلح الضبط، أو إذا هددت الحرية... الدولة.

ولهذا فإن تمثّلَ واقع الدولة وصُلبيّة الإكراه في بنيتها، سيساعد على فهم كيفية التعامل مع هذا الإكراه، دون عُصاب لفظي !، وبالتالي يمكن اجتراح الوسائل الواقعية الممكنة للتحول من الإكراه إلى الضبط ومن العنف إلى القانون بدلاً من التباكي والنواح على واقع الإكراه واستبداله الذهني الرغبوي باللادولة أو بدولة غير إكراهية البتة.

إن من مميزات مجتمعاتنا العربية أنها مجتمعات غير حداثيّة، بل ماقبل حداثية؛ الأمر الذي يجعلها تحوّل الحرية إلى قيمة كونية!، بل

وتبالغ في أهميتها دون أن تُدرك أنها مشكلة فلسفية ووجودية لا حلّ لها، وأن الديموقراطية شيء والحرية شيء آخر. مما يجعل الحرية، وعلى مستوىً ضيّق، إحدى تجليّات النظام الديموقراطي، لكنها حرية مشروطة بالدولة والنظام الاقتصادي والعلاقات الدولية والإقليمية السائدة وما يُسمّى بالأمن القومي[1].

من خلال مراجعة عميقة للنظريات المعروفة عن الدولة ونشأتها وتأسيسها، نلاحظ أن أرسطو عرّف الدولة ككائن معطى بشكل طبيعي ولم يعرّف شكلاً آخر من أشكال التنظيم الاجتماعي، بمعنى أن التفكير في الدولة لاحق على تأسيسها، حتى أنها قد غدت بمثابة بدهية في التفكير السياسي لفترات طويلة من الزمن، ولكن الكشوف الأنتروبولوجية قد بيّنت أن هنالك شعوباً[2] على سطح الأرض لا تعرف الدولة، بل تعيش في مجتمعات يمكن تسميتها مستقرات قروية وفي مجموعات قبائل.

ولا يمكن بحال من الأحوال أن نقبل ما يراه عالم الاجتماع الأمريكي ليستر، ف.وورد، من أن الدولة هي نتاج استعمال عبقري للذهن البشري، أو أنها ظاهرة عظيمة أنتجها عقل واحد، أو عقول قليلة متعاونة معه.

كما أن النظريات الإرادية الاختيارية في تشكيل الدولة كتلك التي عرفناها عند جان جاك روسو، لم تكن أكثر من محاولة لصياغة الانتقال من الإكراه إلى الضبط، ومن دولة – الإكراه إلى دولة القانون؛ بمعنى أن

---

[1] في كثير من الأحيان تتجاوز الدولة القانون وحقوق الأفراد عندما يتصل الأمر بعلاقات دولية ووقائع تتصل بالأزمات الدبلوماسية، ولعل احتفاظ الرئيس أو الملك بحقّ العفو أو استصدار أوامر بطي ملفات لأسباب الأمن القومي، كل ذلك من طقوس (الواقعيّة) في الحرية وما يعكس أن الإكراه يبقى مشمولاً في الدولة.

[2] L.F.WARD.*Dynamic Sociology,* Appaleton,New York,vol.2.p: 224.

نظرية العقد الاجتماعي هي لاحقة على تأسيس الدولة، وأن مجرد استخدامها باعتبارها تحليلاً تاريخياً لتشكل الدولة، لا يشكل أكثر من طرفة تاريخية.

كذا، فإن النظرية الإرادية الميكانيكية والتي ترى بأن ابتداع الزراعة قد جلب معه الفائض في الإنتاج مما مكن من الانصراف إلى العمل المهني اليدوي ونشوء تقسيم العمل الذي أسفر بتخصصه المهني إلى نشوء وحدات اجتماعية مستقلة التأمت تلقائياً وتدريجياً فيما يدعى الدولة؛ هذه النظرية التي دعا لها عالم الآثار البريطاني غوردون تشايلد[1] بتأسيس متميز على الماركسية تتعرض اليوم لنقد شديد، إذ أن ابتداع الزراعة لم يجلب معه تلقائياً الفائض، فهنود الأمازون -على سبيل المثال-تقريباً، يعملون في الزراعة لكنهم رغم ذلك لم يكونوا ينتجون فائضاً. وقد بدأت بعض قبائلهم، منذ زمن ليس بالبعيد، تنتج فائضاً فعلاً؛ استجابة لطلب المستوطنين الأوروبيين الجدد. لقد زرعت هذه القبائل نبات المانيوك بكميات كبيرة لأسباب تجارية تبادلية، وقد حدث الفائض المتوقع. إن واقعة كهذه تظهر أنه كان بوسع هؤلاء، من الناحية التقنية البحتة، أن ينتجوا فائضاً، لكن ما كان ينقصهم هو تلك الميكانزمات الاجتماعية الضرورية التي تشكل حاثاً دافعاً لاستعمال الوسائل المذكورة.[2]

«ثم إن هناك نظرية أخرى إرادية لنشأة الدولة هي (فرضية الري لكارل فيتفوغل) وأنا أفهمها على النحو التالي: في بعض النواحي الجافة أو شبه الجافة من الأرض، حيث يضطر الفلاحون إلى بذل جهود ضخمة من أجل الحصول على نتائج متواضعة باستخدام وسائل ري غير

[1] V.G.Childe , Man Makes Himself, London ,1936,p: 82-83..

[2] روبرت كار نيرو، نظرية في نشأة الدولة، الفكر العربي، العدد22، السنة الثالثة، ص: 9.

متطورة وغير كافية، وجدت مجموعات منهم، في مجال زمني معين، إنه من مصلحة الجميع التنازل عن بعض الحريات الفردية لصالح تكوين وحدات سياسية كبيرة من هذه المجموعات المتناثرة، تكون قادرة على تطوير نظام فعال للري يجعل من العمل الزراعي سهلاً نسبياً، وذا نتائج أفضل على مستوى المحصول، والجماعات التي قامت بإنشاء نظام الري المعقد ذاك وإدارته، هي التي أنشأت الدولة. بيد أن فرضية فيتفوغل هذه واجهت أخيراً صعوبات حالت دون التسليم بها؛ إذ أظهرت البحوث الأثرية في ثلاث جهات اتخذها فيتفوغل شواهد على فرضيته المائية (هي بلاد ما بين النهرين، والصين والمكسيك) أن الدولة ظهرت فيها قبل التفكير في نظام معقد ومتطور للري. لذلك أمكن القول: إن «نظام الري» لم يلعب ذلك الدور الكبير الذي ينسبه له فيتفوغل في مجال نشأة الدولة.

إن هذه النظرية في نشأة الدولة، والنظريات الإرادية المشابهة، تقف عاجزة أمام مسألة أساسية في هذا المجال: إنها مسألة العنف. فمن الثابت، تاريخياً، عجز الوحدات السياسية الصغيرة المستقلة عن رؤية مسوغات معقولة للتخلي عن حريتها والخضوع لسلطة مركزية. لقد كان هناك دائماً قسر خارجي مرغم في مجال التوحد والتضخم السياسي. ونستطيع مراقبة ظاهرة «الإرغام» هذه عبر التاريخ من الوحدات القروية الصغيرة وحتى الإمبراطوريات الكبيرة. ويمكن لنا أن نلحظ ذلك عبر التاريخ كله بدون استثناء واحد. ولذا يكون علينا أن نعرض عن الفرضيات الإرادية في ظهور الدولة باحثين عن نقطة بداية أخرى».[1]

لقد أظهرت الدراسات التاريخية التي عرضها كانبرو أن

---

[1] المرجع السابق.

النظريات التي تعتمد فرضية القسر والعنف، أساساً لنشأة الدولة هي أكثر إقناعاً وثباتاً على المحك التاريخي والأثري، خصوصاً الحرب التي شكلت باعتراف الكثيرين محوراً لتشكيل التاريخ. فقبل خمسة وعشرين قرناً قال هيراقليطس أن الحرب هي أم الأشياء كلها، وقبل أقل من قرن من الزمان درس هربرت سبنسر بشكل عملي وتفصيلي نشأة الدولة، كذلك فعل لودفيغ غومبلوفيتز، وغوستاف راتسينهوفر، وكذا فعل فرانتز أوبنهايمر.

لقد لعب الإكراه أو العنف؛ كأشد أنواع الإكراه تجلياً دوراً أساسياً في ظهور الدولة، وهذا ما قدمته لنا المواد التاريخية والأثرية التي تشكل الدلائل على الحضور الظاهر للحرب والعنف في المراحل المبكرة لنشأة الدولة في بلاد ما بين النهرين ومصر والهند واليابان واليونان وروما وأوروبا الشمالية وأواسط إفريقيا ووسط أمريكا و البيرو وكولومبيا، حتى أن إدوارد جينكز قد برهن على أن كل الوحدات السياسية ذات المنحى الحديث لنشأتها تعود في نشأتها إلى نصر أو حرب في معركة ما، كذلك برهن جان فانسينانس على أن ظهور الدولة بعد الأخرى في أواسط إفريقيا قد تم بطريقة العنف والقسر. وإذا كان بعض الأنثروبولوجيين قد تخيلوا أن شعب المايا القديم قد أنشأ دولاً بغير عنف، إلا أن الرسوم الصخرية التي وجدت في (بوبو نامباك)، قد أكدت على المشاهد الحربية وشغف المايا في تعذيب أسراهم، كما لاحظ (ميخائيل كو) أن جماعات المايا الكلاسيكية كانت تهوى العنف والحرب[1].

إذاً فالإكراه جزء بنيوي من تركيبة أية دولة وفي نشأتها الأولى. وعلى خلاف ما تقول به الماركسية فإننا نتبنى رأي مارسيل غوشييه في

[1] المرجع السابق، ص: 10-11.

بحثه حول «أصل الدولة»، والذي يعتبر فيه أن الانقسام الاجتماعي ليس محصلة لضرورة مادية اقتضاها نمو المجتمعات في لحظة معينة من تاريخها. ففي البدء كان الانقسام؛ ذلك أن الواقعة الاجتماعية لم تتشكل إلا من خلال انبثاق حيز سلطوي قام على الانفصال.

وهذا التصور يضع حداً لما ساد من رؤية عن الدولة، تعتبر أنها نشأت عن تقسيم العمل الاجتماعي القاضي بنشوء جهاز متخصص لإدارة شؤون المجتمع، كما يضع حداً للتصور الماركسي الذي يحلل وظيفة الدولة من منظور اقتصادي صرف[1].

ولا بد أن نتفق هنا مع بيار كلاستر الذي اعتبر أن الاغتراب سياسيٌّ قبل أن يكون اقتصادياً، وأن انبثاق الدولة هو الذي يحدد ظهور الطبقات، الأمر الذي يكشف مدى الوهم في تصور اجتماع بشري من دون سلطة.

لقد عرفت التجربة السياسية الإنسانية الإكراه مع كلّ تحوّلاتها، إذ بدأت بالنموذج العسكري المتمحور حول شخص الملك أو الفرعون. وشكّل الحكم المطلق والكهنوت النموذج الأول المنظّم في الإكراه، فيما جعل وجود الكنيسة شكل ضمانة أولى للإكراه، لكنه انتقل خطوة إلى الأمام في القرون (من11 إلى13) عندما أصبح دنيويا، مما أدى إلى رفع سمة القداسة عنه وجعله مادة للنقد وللتجاوز أيضاً، فغدا مشخّصاً بعد أن كان عُلْيوياً متعالياً.

عصاب الكلمات هو الدافع وراء كل الذين يتناولون موضوع الإكراه بشاعرية أو مواقف ذاتية. لكن هؤلاء - وهنا مفارقة مُبْكِية - هم الذين يتنادون بالموضوعية، وكأن ليس من الموضوعية أن يصف المرء

---

[1] مارسيل غوشييه، أصل الدولة، الفكر العربي، السنة الثالثة، العدد22، ص: 25.

الواقع، أو أن ليس من الموضوعية (بالمعنى الواسع) أن يتم تحليل ملموس لواقع ملموس. يكفي أن تقول عند العربي: (إكراه)، حتى يستدعي كل مخزونه الواعي واللاواعي من كراهية المصطلح إلى الحد الذي يجعل الوعي أسيرا لرد الفعل النفسي.

من هنا تتأتى (ضرورة) الإكراه؛الضرورة بالمعنى الفلسفي، وهي الضرورة التي يفرزها الواقع في سياق تحققه دون أن يعير، أي الواقع، أي اهتمام برأينا به. فنحن لاحقون على الواقع لا نؤثر به بقدر ما نصفه ونضع بناء على وصفنا له (مشاريع) للتعامل معه.

لا يعني في هذا السياق أنك عندما تصف الواقع أنك تتبناه (بالمطلق)، لكن شرط التجاوز هو الاعتراف، والانصياع للشروط السائدة، ومن ثم التحايل عليها لتجاوزها. فلا تجاوز بالمعارضة لمجرد المعارضة، ولا يمكن أن يتحقق ذلك بإنكار الشرط الذي أنتج الواقعة.

إن كابوس الوعي البائس للمثقفين العرب أنهم ينقدون واقع الإكراه باعتباره مرذولا. ولا يعترفون بأنه (واقع) بقدر ما هو (ضرورة). فلو لم يكن واقعا لما وجدوا أنفسهم تحت وطأته، ولو لم يكن ضرورة لما كان واقعا. إن الوقائع لا تسألنا رأينا فيها لكنها تطلب منا الانصياع لها كي نتجاوزها من الداخل. هنا لا بد من التأكيد على أن التجاوز من الخارج وهم. نعم فأن نتجاوز الواقع يعني أن نكون في بناه وفي سياق حراكه الداخلي، والدليل على ذلك أن كل الصراخ والعويل والمعاناة التي دفع البشر (والعرب منهم) ثمنها غاليا في نقد الإكراه في صوره المختلفة، لم يدفع هذا الإكراه للتحول من شكله المباشر إلى شكله غير المباشر إلا عندما جاءت شروط داخلية أو خارجية أو كلاهما لاستحداث هذا التغير. وبقدر ما تتضخم الذات (الثقافوية) بقدر ما يندفع المثقفون (للتجريد) المرضي؛بحيث يتوهمون أن التغير قد تم كحصيلة (لنضالات!)

الذين تجاوزوا الإكراه خارجياً أي، لعمل النقاقين!، الذين (زنّوا) على حكامهم كي يدفعوهم إلى الديمقراطية.. والغريب في الأمر أن التضخم يتحول إلى تنظير وإلى دعوات وإلى إثبات أحزاب تمتهن الديمقراطية ودعوات الحرية وتتخيل أنها تستطيع أن تفعل في الواقع ما تريده دون الدخول في موازين قوى هذا الواقع، أي في (ضرورة) هذا الواقع.

والأغرب هنا، أن الذين يدافعون عن الحرية تنظيراً مضاداً للدولة هم الماركسيون الذين ينسون أن ماركس ذاته هو الذي قال: «من الأفضل الذهاب مباشرة إلى الواقع بدلاً من الاكتفاء بتخيّله» وهو الذي قال: «يجب علينا أن نخرج رؤوسنا من الواقع لا أن نخرج الواقع من رؤوسنا» وهو الذي قال أن «العنف قاطرات التاريخ» وهو الذي برر ببرود كامل الاستعمار[1]؛ باعتباره تحضيراً للشعوب،.. إلخ. وكأن على ماركس أن يقول ما يريد وعلى الماركسيين أن يتخيلوا الواقع (المضاد) دون الاعتراف بضرورات الواقع المعاش، **لقد أكل الواقع المتخيل الواقع المعاش.**

ولعل من المفارقة هنا أنه مع شخصنة الإكراه دنيوياً، فإن ذلك قد ساعد على دخول «القانون» لأن القوانين لم تعد قوانين الله المتجسدة في الكنيسة، (وهنا لابد من التنويه بدور الكنيسة في تحويل الناس المنفلتين إلى مضبوطين وهو دور إكراهي بارز في التجربة الأوروبية)، ونلاحظ هنا أنه ومنذ القرن (12) كانت الأنظمة قد أنشأت (بالتدريج حتى القرن السابع عشر) الأجهزة الإدارية والقانونية وأقامت قاعدة الموظفين القانونيين؛ الإكليريك ثم العلمانيين من الطبقة الوسطى والأرستقراطية ومن الجنود والمرتزقة والمفكرين السياسيين ومن ثم من عموم الطبقة الوسطى، وهذا ما انبرى بدوره لتكون الدولة - الإكراه

[1] وهذا موقفه من الاستعمار الفرنسي للجزائر.

طريقاً إلى الدولة القانون والدولة -المؤسسات، وهذا السياق الثلاثي مترابط إلى حد كبير فلا يجوز اعتباره سياقاً ثلاثياً منفصلاً، وهو سياق مترابط ومتمفصل إلى حد كبير، لكن السمة الغالبة هي سمة الإكراه في المرحلة الأولى، أما سمة القانون أو المؤسسات فتأتي مع تراجع حدة الإكراه، لصالح الضبط.

وهنا لا بد أن ننوه إلى أن (آلان تورين) لا يخطئ عندما يعتبر أن الدول التي حكمتها أسر مالكة تحولت إلى ديمقراطيات، لأنها اعترفت وتوغلت في المزج بين المركزية والاعتراف بالتنوع، كما يؤكد أرنست رونان أن الأسرة المالكة (الكابسيان) قد جعلت فرنسا طيلة800 عام على ما هي عليه اليوم، إذ أن التماهي بين مصلحة الملك أو (العائلة) ومصلحة الشعب كما حدث في بريطانيا (تيودور)، وفرنسا (الباربون)، وإسبانيا (الهابسبورغ) والسويد (الغازاس)، والبرتغال (الافيزيس)، **قد جعل من تنظيم حقوق الخلافة كنوع من تنظيم استقرار الدولة**، وبناء مفهوم السيادة التي حددها (بودان) عام، 1576 بأنها سلطة الدولة المطلقة والدائمة. وقد ساهم في إنجاز مرحلة من أهم مراحل دولة – الإكراه (بعد الضبط المباشر، وإقامة السيادة والاستقرار، وزرع جنين القوانين والمؤسسات)، بالتحول في القرن السابع عشر من الإيديولوجية الملكية إلى الأوليغارشية التي ربطت سلطة الملك بالله؛ وقد انعكس توسعها في السلطة السياسية وإضافة إمكانيات اقتصادية خلقت دعائم أقوى لسلطة الدولة. وعليه فإننا نتفق هنا مع (تارد) بأن (التعاقد) لم يكن الرابطة الأولى بين الإرادات الإنسانية، في تشكيل الدولة الحديثة، بل كان الافتتان بقائد مشهور هو الأساس. وقد ترافق مع زرع الدولة التي اتسمت بسمة الإكراه آنذاك القيام بعدد من الإجراءات القانونية، وذلك منذ القرن (16)؛ وتمثلت بإلغاء اللاتينية وترسيخ قوانين العلاقات مع الأفراد.

وهنا يجب التأكيد على أن الثالوث (المقدس) لقيام الدول المتطورة، وهو:

دولة - الإكراه ← دولة -القانون ↔ دولة المؤسسات

لم يكن مساراً متقطعاً أو منفصلاً وفق رؤية ميكانيكية للمراحل فقط، لكنه كان مترابطاً كثالوث (ضروري) لقيام أية (دولة) بالمعنى الحديث للكلمة. لكن سمة كل مرحلة كانت إما بغلبة الإكراه، أو ببروز القوانين أو بدخول لعبة المؤسسات، لكن أحداً لا يمكن أن يتصور بسذاجة أن هنالك تقسيماً مرحلياً للدولة في سيرورة تطورها (والسمة) لا تلغي توافر العناصر المختلفة، وهي تشير أي (السمة) إلى الغالب في السلوك السياسي وإلى بؤرة الاهتمامات التي تتقاسمها التيارات والعمليات السياسية.

إن إبراز بعض المفكرين (الموضوعيين) أن «العنف كان قافلة التاريخ»، يشير بوضوح إلى دولة - الإكراه في عملية تطور الدولة حتى أن وجودية - ماركسية كسيمون دوبوفوار تقول: «**من السخف معارضة محرر ما، بأنه يعني الجريمة والاستبداد، ذلك أنه بدونهم لا يمكن تحرير الإنسان.. إننا لا نستطيع أن نتجنب ذلك الجدل الذي يذهب من الحرية إلى الحرية عن طريق الديكتاتورية والاستبداد**».

إن هذا القول لا يدعو إلى الإكراه، لكنه يتمثله[1]، ويقرؤه قراءة واقعية، الأمر الذي يجعلنا نقول سلفاً: أنه لن يكون مقبولاً القبولُ به من أولئك الذين يحلمون بانتقال عجائبي، أو الذين يرون بين السطور السابقة عملية تبرير لفكرة المستبد المستنير أو لمطلق فكرة الاستبداد، إذ أن الأمر لا يعدو أن يكون توصيفاً لواقع هو عملياً منجز بالفعل، فنحن

[1] راجع فقرة التمثل والنقد.

هنا لا ندعو لدولة-الإكراه، لكننا نفسرها، وهي قد تحققت فعلياً، والمطلوب الارتقاء بها بدلاً من لعنها.

إن تشكّل الدولة، في صورتها الأولية، لا يكون إلا عبر سلطات تبلور وحدة المجتمع السياسي القومي، وتدافع عنه ضد المخاطر والمشكلات الخارجية والداخلية، كما تعنى بها أيضاً من حيث ماضيها ومستقبلها، ومن حيث استمراريتها التاريخية، والحفاظ والدفاع عن الذاكرة الجماعية، وإقامة عنصر (القوة) باعتباره مرجعاً للوجود وأداة له بآنٍ في مرحلة دولة - الإكراه بالذات.

إن دور دولة - الإكراه يتلخّص في إقامة (القوة) داخلاً وخارجاً، أي في إحاطة المواطنين وضبطهم وفي رسم حدود الدولة بالمعنى القومي السيادي، وفي تأهيل البنية الاقتصادية التحتية، و البعد الأخير له محذور مهم؛ذلك أن الدول التي مارست فيها الدولة لا الطبقة الحاكمة التحديث الاقتصادي والتدخل التوازني بين التراتبيات المجتمعية هي التي ظلت فيها الديمقراطية ضعيفة وطغت عليها الحركات الثورية (كما حدث في أمريكا اللاتينية مثلاً)، بمعنى أن دور دولة - الإكراه لا يجب أن يغلو في التدخل الاقتصادي خارج حدود تهيئة البنى التحتية، وإلا فإن هذه الدولة ستفقد القدرة على الانتقال إلى المؤسسات وبالتالي إلى الديمقراطية (باعتبار أن أساس الأخيرة الاقتصادي يكمن في اقتصاد السوق)، فالإكراه بمعناه الضابط اجتماعياً هو وظيفة صلبيّة لدولة - الإكراه، أما الإكراه الاقتصادي فهو الذي يمهد لارتكاس دولة - الإكراه إلى دولة عصابات اقتصادية خلف واجهة سياسية، وهو أمر يحيل دولة - الإكراه إلى مادة بين المافيا عند أي انتقال سريع إلى الديمقراطية وهو ما حدث فعلياً في تركيا وفي دول الاتحاد السوفييتي السابق؛ وتحديداً روسيا الحالية، حيث تشكل المافيا الشكل الأكثر حقيقة بالمقارنة مع تسلط عصاباتي كانت تمارسه رموز الدولة - الإكراهية.

ويجب أن ندرك هنا أن الغلو في دور دولة - الإكراه، كارثيّ على الدولة نفسها، ولم يعد مقبولاً، التغاضي عنه في سياق حركة كرة الثلج (الديمقراطية) التي تحاول أن تكيف العالم على هوية (الديمقراطية) السياسية بعد نشوء تباشير النظام العالمي الجديد، بعد أن كيفنا نظام ما بعد الحرب العالمية الثانية على هوية (الدولة) كهوية سياسية وتمت عملية تعميمها ببطء وهدوء منذ1945 وحتى مطلع السبعينات حيث تم القضاء على فلول القوى المنفلتة من عقالها. ذلك أن هذا الغلو يعرّض هذه الدولة إلى العقوبات الدولية في سياق أخطاء تأتي عبر المبالغة بدور الإكراه (كما يحدث اليوم في العراق أو ليبيا أو كوبا)، أو إلى تكبيلها بحيث تفقد دور الإكراه فتضيّع الإرث الأولي لقيام الدولة وترتكس فيما بعد إلى ما يشبه نقطة الصفر.

وإذ لاحظنا أن البعض يرى أن دولة - الإكراه قد وصلت إلى مرحلة اعتداء السلطة على الدولة[1]، فإننا نرى أن هذا الاعتداء هو مؤشر من مؤشرات استنفاد دولة - الإكراه لأغراضها، وبالتالي البدء في عملية نهش ذاتها. رغم أن علينا ألا نقلل من أهمية أن كل دولة هي في بناها التشكيلية الأساسية (سلطة)، ولا سلطة بدون تسلط. ولكن تسمية البعض بشيء من التسرّع، لاعتداء السلطة على الدولة، يجب أن يكون دقيقاً، فلا يجب اعتبار ضبط الناس سلطوياً ونعت علاقات صارمة في إطار مواجهة عدو خارجي، أو تخطيط حدود الدولة، اعتداء من السلطة على الدولة؛ لأن هذا الفعل هو بالأصل جزء من سياق دولة - الإكراه، لكن الغلو فيه إلى حد اعتقال شعب بأكمله إنما يعكس أن دولة - الإكراه (بسمة الإكراه الغالبة) يجب أن تحدث انتقالاً ضرورياً نحو مرحلة أرقى وإلا فإنها ستلغي إرثها لترتكس إلى ما قبل الدولة، ذلك أن هذا الانتقال

---

[1] فعل ذلك الأستاذ جورج طرابيشي في مداخلته على برنامج الاتجاه المعاكس الذي جمعني مع الأستاذ أحمد عبد الله، الاتجاه المعاكس، قناة الجزيرة الفضائية، 1998/10/27.

هو الوسيلة الوحيدة لصيانة إرث (الدولة) وإدخالها مسار التطور.

ومن الواجب التنبيه إلى أن عناصر القوى الداخلية في دولة – الإكراه إذا وصلت إلى حد التشابك والتعقيد، ما يجعلها (مراكز قوى)، بدلا من أن تكون (موازين قوى)، فإن هذا الوضع سيؤول إلى عدم وجود خيار للتحول، إلا التحول العنيف، نحو سمة الدولة الأعلى. ولكن كلما بقيت هذه القوى في حدود (الموازين) ولم تشكل مراكز كلما كان بالإمكان إحداث انتقال سلمي؛ حيث أن التحول العنيف قد يؤدي إلى ارتكاس عن جوهر الدولة، وبالتالي إلى التذرير السياسي والاجتماعي، المتمثل بالحروب الداخلية الأهلية والإثنية والدينية والطائفية.. أو إلى التذرير الأمني والاقتصادي الذي تعيشه المجتمعات المحكومة من المافيا، وفي كل الأحوال سيكون على هذه الدولة أن تعيد تبني بعض وظائف دولة – الإكراه من جديد (إن لم نقل أنها قد تعيد بناءها في لحظة تاريخية تعود بها إلى نقطة الصفر، وقد تتبنى في هذا السياق نماذج فاشية أو قومية متعصبة أو ما قبل قومية متطرفة لإنجاز هذا الدور). وفي كل الأحوال فإن الانتقال السلمي ضروري جدا للمحافظة على استمرارية سياق الدولة وتثميرها لاحقا باتجاه الديمقراطية، الأمر الذي يتطلب دائما من دولة – الإكراه أن تكون دولة بلا مراكز قوى، أي أن تبقى في حدود موازين القوى القابلة للتبديل دون إحداث اهتزاز شديد في استقرار النظام (حيث الاستقرار هو واجب دولة – الإكراه الأول)، ولعل في كاريزما الدولة ما يشكل ضمانة عدم تحول (الموازين) إلى (مراكز) ذلك أن مركز الثقل يبتلع التوازن، ويحيل المراكز إلى موازين توازنية مؤقتة.

وهنا لابد من التنويه إلى أن الدور الكاريزماتي بقدر ما هو ضمانة لمرحلة أفضل لاحقا، بقدر ما يشكل خطر ارتكاسة إذا تحولت الكاريزما إلى لاعقلانية سياسية، أو إلى ضرب من (نيرونية) معاصرة؛

أو إن هي أصرت على عدم الانتقال في لحظة استنفاذ مهام الدولة - الإكراه لأغراضها، فتحولت من كاريزما أو مشروع كاريزما إلى استبداد ديكتاتوري خارج سياق التاريخ.

إن التخوم ليست ذات سياق (خطي)[1]، قد يتصور البعض، ونحن نحذر من أن يتخيل القارئ، أننا نقدم تحليلاً أو وصفة على شكل آلية قانونية، فنحن نصر على أننا نوصف واقعاً دون السعي إلى استخلاص نتائج قانونية، بل قد يبدو الأمر لنا، بمثابة تفكير بصوت عال، وتغريد سياسي خارج السرب القانوني الناموسي في علم الاجتماع السياسي، على اعتبار أن فكرة القانون الاجتماعي أو السياسي، منسوفة لدينا، إبستمولوجياً، لأننا نعرف مدى مخاطر العلم الناموسي في حقول الاجتماع والسياسة والنفس والتاريخ.. الخ. وعليه فإن التوصيف يعني وضع إحداثيات الواقع واحتمالاته المختلفة. صحيح أن في بعض التوصيف تبنياً لكنه تبنٍ للواقع باعتباره واقعاً يجب تمثله قبل نقده والانتقال به في أسلم اتجاه بدلاً من الإغراق في لعنه.

إننا نقول أن الانتقال إلى الديمقراطية هو أمر ضروري، وربما، كما قلنا سابقاً، سيأتي ضمن عملية الديمقراطية كهوية سياسية معولمة، لكن الانتقال يجب أن يكون في سياق التطور بالدولة وليس بالإطاحة بها ويجب أن يتم المرور، أو الاكتفاء على الأقل بمضمون مراحل، دولة القانون ودولة المؤسسات قبل الشروع في دخول الديمقراطية كمشروع سياسي.

هنا نحذر من أن الديمقراطية هي مشروع سياسي وليست مجرد فعل (حرية) كما يتوهم كل الناس العاديين وجل المثقفين، إنها (نظام

---

[1] في الحقيقة أننا نُحذّر من أن الحياة كلها ليست خطية وبالتالي فالرؤى الخطية هي إسقاطات سطحية منّا على الوجود.

سياسي) كأي نظام سياسي آخر، يجب أن يأتي على حامل (سياسي) وهو هنا الدولة... وليس الحرية. ففكرة الحرية لا تتضمن البعد الديموقراطي باعتباره، كما سنرى، يشترط النظام بالمعنى السياسي والتمثيل وفكرة المواطنية.

مساوىء الديمقراطية

مستقبل وهم:

يصعب أن يقدِّر القارئ (العادي) كيف يُسوِّغ مثقف لنفسه التحدث عن مساوئ الديمقراطية، في الوقت الذي تبقى فيه هذه المسألة مطلباً ومعاناة ومقدساً. وفي الحقيقة تذكرني هذه المفارقة بين قدسية المطلب وضرورة نقده بتجربة لي مع أستاذ مادة الإيبستمولوجية في جامعة دمشق؛ الذي بدأ درسه بعدم مطالبتنا بخلفية علمية، ولما تعجبت من ذلك أجابني همساً لأنهم لو عرفوا العلم فإنهم لن يقدسوه، وبلادنا تحتاج إلى العلم ولا يجوز أن نعلمهم كيف ينقدون العلم لأننا لم نصل إلى مستواه بعد[1]. في الحقيقة اكتشفت مبكرا كيف أن تسييس القضايا هو تخريب للعقول، إذا ما بلغت حدود التسييس مبلغا تعبويا لجهة تحويل الناس إلى مجرد قطيع متلاحق. إذ أن المعرفة الحقيقية هي تلك التي لا تني تسجل ما لها وما عليها، أما أن نسجل ما لها ونخفي ما عليها (على طريقة فيثاغورث في فضيحة جذر العدد2)، فهذا

---

[1] وقد اكتشفت لاحقا أن هذا الأستاذ لم يكن يعرف شيئا بالعلوم، والحقيقة أن جهله بها هو الذي جعله يقدسها عبر تسييسها.

ما ليس من الحقيقة، بل إنه ليس نصف الحقيقة لأنه خيانة - بكل ما تحمله الكلمة من معنى - للمعرفة.

منذ البداية، نعاود التأكيد على أن الديمقراطية هي نظام سياسي، وبدون هذا النظام، كحامل يأتي بها ويصونها، لا يمكن -فعليا- أن نتخيل إمكانية حقيقية لفعل سياسي.

إن أخطر ما يمكن تسجيله للوعي الديمقراطي الزائف، انه يبدأ من الديمقراطية باعتبارها مطلبا، والمطلب يتحول بها (أي بالديمقراطية) إلى أسطورة خلاص، والأسطورة تبقي على المحاسن وتذر الرماد في عيون القارئ البارد، الذي هاجسه المعرفة. وهنا بالذات يمارس (الأسطوريون) لعبة أستاذ الابستمولوجية فهم لا يتحدثون عن مساوئها، ليحرفوا المواطن عن رؤية الحقيقة، فضلا عن كونهم لا يعرفون هذه المساوئ فالديمقراطية أسطورة والأسطورة مقدسة ليست قابلة للخطأ ولا مساوئ فيها..

وفي صلب الإشكالية أن الذين يصدرون بوعي أو بدونه، عن كون الديمقراطية مبتدى للفعل السياسي يقصرون، لا عن سلبياتها فحسب، بل عن إدراك كم أن الديمقراطية نظام بالمعنى السياسي، وكم أن تحققها لا يكون إلا على حامل نظام وحيد هو (الدولة). ونحن نسجل هنا أن الديمقراطية نهاية وليست بداية وأنها قد تكون بداية بقدر ما هي نهاية (نقطة وصول)، أي بقدر ما تستطيع أن تكون خاتمة مسار الدولة من الإكراه إلى القانون إلى المؤسسات ومن ثم فإليها، تمهيدا لمسار لاحق.. للدولة أيضا.[1]

[1] هنا يجب أن نعترف أن الديمقراطية هي الدولة لأنها نظام، وهي تصيب المواطنين بشيء من محاسنها ومساوئها، بقدر ما تكتمل أصولا في الدولة، فهدفها ليس المواطن إنما الدولة، مع أنها تدعي نظريا عكس ذلك.

وإذا كانت الديمقراطية تُقبل في بلادنا العربية، باعتبارها (ولو نظريا) إيديولوجيا، أي وهم رؤية نظرية شاملة وكافية وافية، فإن وعي الطريق إليها لم يتجاوز-فعلياً - مجرد أساطير إضافية، تبدأ بالإطاحة بالدولة، أي دولة ومطلق الدولة، وبرموزها، وتحقيق مبدأ تداول السلطة وتفعيل المجالس النيابية (وكأن ما سبق لا علاقة له بالدولة)، وإطلاق حرية المواطن في القول والفعل.. هنا يتم خلط الديمقراطية كنظام سياسي، بالحرية. وعليه فإذا كانت الحرية مسألة فلسفية لم تتحقق ولم تحل.. ولن تحل، فإن الوهم السحري الذي يربط بين الحرية، مطلق الحرية، والديمقراطية، يساهم في تعقيد الصورة السحرية القداسية الأسطورية للديمقراطية، ويضفي عليها سمة (الخلاص) المسيحي، والمهدي المنتظر الشيعية، الأمر الذي يرفع من درجة (الأسطرة) ويرخي على الواقع أستاراً من الوعي شديد التزييف.

والخطورة في الأمر أن منطق الديمقراطية سابق الذكر يتخلى عن مقومات فكرة المنطق، فهي تأتي بلا (مقدمات)، وإذ تغيب المقدمة تصبح اللازمة هبوطاً مظلياً أو وحيّاً للنتائج. فالشروط بلا معنى وبلا ضرورة، وهنا تغدو الديمقراطية شرطاً سابقاً لكل شرط، «بدونها لاشيء ومعها كل شيء» !. وبهذه الاختزالية الخطيرة تغدو الديمقراطية (واحداً) يتماهى كل فعل سياسي به، وكل فعل وجودي وجماعي يتخذ شرعية وجوده واستمراره عبره. إنها مفتاح المفاتيح، فأي وهم أعظم من هذا!.

وكيف يغدو (الواحد) شرطاً لكل شرط أو شرطاً بلا شرط مسبق، أليس في هذا تأليه للديمقراطية ودفعها إلى مرتبة المحرك الأول أو الذي ليس كمثله شيء؟ .

إن أخطر ما تنضح به الديمقراطية في شكلها سابق الذكر أنها

تقدم نفسها على أنها مطلب بلا عقل.فلا منطق يسوقها. وهي تركيب بلا أطروحة ولا نقيض؛ فلا جدل يحكمها. وهي مناوئ للمطلق باعتبارها مطلقاً، وهي البداية والنهاية، بلا سياق كفاكهة الجنة؛ ثمرة برسم القطف.. وباختصار فالديمقراطية هنا تقضي على العقل مرتين مرة بتوصيفها غير الواقعي، ومرة أخرى إذ أنها تقيم(تابو) يحرم كل تناول لها، فالاقتراب منها رذيلة، والحفر معرفيا فيها مؤامرة، واتخاذ موقف نقدي منها رصد سلطوي مخابراتي لتجلياتها الأولى، ورفضها على عواهنها خروج آثم عن (خط) الجماهير وعن القداسة (البيوريتانية).

وفي أحسن الأحوال، وإذا ما تمكنّا من الاقتراب ولو قليلاً من نقدها، ينقلب علينا مثقفونا «أن رفقاً بالقوارير»، وكيف يقبل المثقف (النقي) أن يئد جنيناً لم يكتمل أصولاً؟ . والسؤال الذي نطرحه بالمقابل: كيف نقبل استمرار حمل بجنين مشوه ما دمنا قادرين على تحليل جيناته وصبغياته وإجهاضه أو معالجته بالهندسة الوراثية أو في أسوأ الأحوال إعادة الحمل من جديد.

إنها صيغة صعبة القبول وإلى أبعد حدٍّ ممن جعل الديمقراطية مقدساً، وهي تعادل معادلة موضوعية معاناة كل من حاول الاقتراب من أي مقدس لدى أي شعب من الشعوب.

ولعل من أخطر ما تنبئ به آلية استقدام الديمقراطية بالأسلوب المعلّب، فضلاً عن قدسيتها، أنه يقدم لنا نموذجاً آخر مشابه لاستقدام التقانة، بطريقة التسليم بالمفتاح. فهي تحول مستخدميها إلى أداة؛ بل إلى تروس في الماكينات، وتجعلهم _ أيضاً _ يستخدمونها بشكل آلي؛ بلا عقل أو إعقال لها، وهذا ما يفسر لماذا سقطت تجارب الديمقراطية (الكولونيالية) الاستعمارية، مطلع الخمسينات ونهاية الأربعينات مبكراً،

وكيف ساهمت باغترابها فضلاً عن سياق التثوير لاحقاً الذي أعطى مشروعية لإسقاطها في أن تكون فعلاً لا لنا إنما علينا. وهي تذكرنا بالفرق الذي أقامه الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار بين الحلم الليلي وحلم اليقظة[1] حيث الثاني هو فعل الذات أما الأول فهو فعل كائن آخر وعليه فإن الديمقراطية الكولونيالية غدت فعلاً للآخرين في مقدّرات سياستنا، حيث غابت الذات عن حقل الفعل، إنها ديموقراطيتهم وليست ديموقراطيتنا، ولهذا لم تصمد كثيراً.

بإدراك مسبق يجب القول إزاء موضوع الديمقراطية، أننا يجب أن نعي بأن الديمقراطية (نظام) سياسي، وإن النظام يأتي من (ORDER) بمعنى الأمر والترتيب، أي أنها تتويج لمسار الأمر والترتيب، وعليه فإن هذا المسار بقدر ما هو أمر وترتيب بقدر ما هو واقع المحاسن والمساوئ معاً! إنه أكثر مذاهب الحكم واقعية. ومن واقعيته يأتي الحكم عليه بأنه قابل للخطأ. وهذا يوضح لنا ضرورة تبني واقعية موازية في السعي نحو الديمقراطية؛ إذ أن هذا السعي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أن لا حل سحرياً وعجائبياً مع الديمقراطية؛ إنها كما يقول تشرشل «أقل النظم سوءاً» ولكنها لن تحمل الأمل بانقلاب يغيّر كل شيء نحو الأقصى من كل شيء! كما أن هذه الواقعية تدفع باعتبار الدولة طريقاً إلى الديمقراطية إلى واجهة المطلب الديمقراطي؛ فمع الدولة يكون الأمر والترتيب في شكلهما البدائي وبالديمقراطية يتحقق الإنقاص المتزايد لعسف الأمر، ولاختلاط الترتيب، لكن الدولة والديمقراطية حدان قصويان يتأرجح بينهما الأمر والترتيب وبغياب أحدهما يكون كل منهما في وضعية مأزقية. ولكننا يجب أن نعترف قبل كل شيء بأن هذا النظام ببعديه سابقي الذكر لا يكون بدون الدولة، الأمر الذي يجعل كل وهم

---

[1] راجع بهذا الخصوص أطروحتنا في الدكتوراه بعنوان الخيال عند غاستون باشلار، جامعة دمشق.كتابنا: الخيال ونقد العلم عند غاستون باشلار، دار طلاس،دمشق، 1999.

بديمقراطية بدون مسار الدولة المتحقق ثلاثياً... ليس مجرد وهم بل وهماً ضاراً للغاية ومضراً لكل من يتبناه.

في وهم الديمقراطية نأتي إلى موضوع تصور الديمقراطية (كفرط في الحرية)، أو كإفراط في الحصول على هذه الحرية وممارساتها، وهنا نعاود التأكيد على ضرورة الحذر من التماهي بين الحرية والديمقراطية من ناحية فلسفية على اعتبار أن مشكلة الحرية هي أكبر بكثير من مشكلة القول أو الفعل الحر، وعلى اعتبار أن الديمقراطية والحرية في وضعية احتواء رياضي بحيث تكون الديمقراطية إحدى تجليات الحرية وليس العكس كما هو سائد. لكن الناحية الأخرى تتمثل هنا في أن وهم ربط الديمقراطية بالإفراط في الحرية ينقصه إدراك أن الديمقراطية هي أحد الأشكال المؤسساتية لضبط الحرية وقوننتها، كما أنه إذا كان الهدف الجوهري من الديمقراطية هو تحقيق العدالة والمساواة، فإن الإفراط في الحرية يؤدي إلى إفراط في اللامساواة وبالتالي إلى استبداد ضمني، وعلني أيضاً، كاستبداد طبقة أو استبداد وسائل إعلام، أو استبداد لوبي... وهذا ما يفسر الدعوات الإيديولوجية في ذروة عصر الإيديولوجية (منذ القرن التاسع عشر إلى سقوط الاتحاد السوفييتي) من أجل ديمقراطية اقتصادية واجتماعية، أو ديمقراطية مركزية، وأخرى موجّهة؟ ؛ ذلك أن هذه الدعوات كانت تعي خطورة الديمقراطيات البرجوازية في تشييء الإنسان وفي استخدامه أداة. ولكن مع سقوط الاتحاد السوفييتي والإجهاز على الإيديولوجيات (الحذرة) من الديمقراطية بنموذجها الليبرالي، بات استخدام مفردة الديمقراطية وكأنها الخلاص الذي لا نقاش فيه، على طريقة «نهاية التاريخ» (لفرانسيس فوكوياما) أو حتى وفق صراع الحضارات لصموئيل هانتيغتون، وفي كل منهما ضرب من نزعة هيغلية وأخرى ماركساوية اقتصادوية ضمنية أو علنية لتبرير واقع

ما يسمى اليوم بالعولمة، وكل ما في الأمر أن غياب الضد يبرز نقيضه باعتباره مطلقاً.

ولكن إذا كانت (شرعية!) النظرية الماركسية التي تحفظّت على الديمقراطية لصالح الاقتصاد وتأمين مستقبل الإنسان أو لصالح الإنسان (النوع)... إلخ، أنها أخذت شرعيتها من نقد جدّي لمثالب النظام الديمقراطي الليبرالي، فإن سقوط النظام الاشتراكي والتراجع النسبي (لما يسمى بعصر الإيديولوجيات)، لا يعني الاستغناء كلياً عن العناصر السلبية في الديمقراطية.

وسواء أُعيدت إلى أذهاننا الحساسية من النقد الماركسي الذي علاه الغبار وبات كالبقرة التي سقطت، فإن القول بأن نظام اقتصاد السوق باعتباره الخط الموازي (المطلق!) اقتصادياً للديمقراطية السياسية يزيد من العبودية الإنسانية على المستوى الفردي، ومن التابعية الاقتصادية والسياسية على المستوى الدولي. ورغم ما تلطف كلمة الاعتماد المتبادل ودولة السيادة منه، فإن هذا القول التحليليّ يبقى صحيحاً إلى حد ما، ويستحق أن يوضع في سلة قائمة الحساب. ذلك أن الحد المطلوب اليوم من هيمنة الدولة عبر الديمقراطية واقتصاد السوق ليس ضمانة للديمقراطية المثالية والمرغوبة، لأن هيمنة المال والإعلام واللوبيات... تقف كاحتمال رهيب يأخذ من الإنسان بكلتا اليدين ما منحته إياه الديمقراطية بالشفاه. والسؤال هنا يتمثل، وبمنتهى الواقعية الصادقة بالقول: إذا أقررنا، باتفاق (جنتل مان)، أن الديمقراطية يجب أن تنهي هيمنة دولة - الإكراه، وإذا تورطنا مع الذين يسطّحون الموقف إلى درجة المطالبة بإلغاء هيمنة الدولة إجمالاً، فمن الذي سيحل محل هذه الهيمنة؟

إن أخطر ما في الأمر أن الدعوات الساذجة نحو الديمقراطية لا تستند إلى أنها نظام، وأن النظام يستمد جذوره هنا من الضبط والإكراه

معاً، (بالنسبة اللازمة في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة) هذه الدعوات لا تسأل نفسها: من سيحل محل النظام، ومن سيرمم مكان الهيمنة؛ تلك القنبلة الانفراغية التي عندما تنفجر بغياب الهيمنة ستخلّف إشكالاً أكثر خطورة ويتمثل بنشوء عنف اجتماعي قد يرتكس بالمجتمع السياسي إلى ما قبل (السياسي) وما قبل الدولة، لأنه وبغياب الدولة تغيب وساطتها في تنظيم العنف الاجتماعي والهيمنة عليه وجعله في الحدود الدنيا أو تمييعه أو تحويله. وعندما يغيب الضابط ينفلت الميزان الاجتماعي ويتبدد ميراث (السياسي)؛ كفعل حضاري وتمدني، ويصبح الغالب هو السائد. وطالما أن لا غالب في الحراك الاجتماعي، فإن السائد الوحيد هو التمزق المجتمعي، أو اعتداء المجتمع على الدولة بصورهِ الأكثر سوءاً. ومع غياب إرث الإكراه الضابط للحياة، وغياب الرابط القومي، فإن الديمقراطية تقود إلى انعدام الأمن وهو جزء من سيرورة تجر المافيا والجريمة.. وعنف الطوائف.

هنا يجب أن نفهم أن الديموقراطية تُشكّل «كاشفاً» من الطراز الرفيع لواقع المجتمعات وهي تُسرّع في عملية الكشف الاجتماعي بإبراز التناقضات (أعني تناقضات ماقبل الدولة المعاصرة) ورفعها إلى السطح؛ أعني أن الديموقراطية عندما تُنقل إلى مجتمعات لم تنضج فيها آلية الحراك الاجتماعي والسياسي والاقتصادي: بحلّها لمشاكل الأقليات وصياغة مفهوم واسع للمواطنية وللمشاركة، والتحقق القومي باعتباره البديل الأعلى عن أيّ تحققات كينونيّة كالانتماءات الدينية أو الطائفية (وهي في آخر تحليل انتماءات قبلية مرتكسة) أو القبلية أو العشائرية، وترسّخ الشروط الاجتماعية والاقتصادية المتمثلة بالتقاليد البرجوازية والنمو الاقتصادي، والتعرّض للتنوير والنمو في معدلات التعليم، ونمو الطبقة الوسطى وإرثها السياسي والبيروقراطي (بالمعنى الإيجابي للمصطلح) والاستقرار السياسي الآتي عن كل ما سبق... الخ، نقول: إذا

نقلت بغير تلك الشروط فإنها «ستؤدي إلى تعميق ومأسسة التقسيمات العرقية والإقليمية القائمة»[1]، وستفضح بلا رحمة صحة المجتمعات التي تعمل فيها، بدلاً من أن تجعلها -حسبما يتوهّم البعض- وبشكل آلي حضاريةً. إذ أن الانتماءات ماقبل القومية سرعان ما تجد وسيلة للنمو والتحقق والبروز في حالة الديموقراطية على أرضية لا قومية، لأن الانتماءات الصغيرة وخصوصاً الكينونية تجد مرتسمها الأبرز في لعبة الديموقراطية. والأمثلة على ما سبق كثيرة:

فقد نال الحزب الهتلري في انتخابات عام 1933 17277180صوتا من أصل 39343000، و288مقعداً نيابياً من أصل 647. وعندما قرر هتلر بعد بضعة أشهر إقامة نظام الحزب الواحد هبَّ الشعب الألماني ليمحضه التأييد حيث نالت النازية 39655224صوتاً ولم تلقَ معارضة إلاّ من جانب أقل من عُشر الناخبين (3398249 صوتاً)[2].

والأمر ذاته يتكرر مع الفاشية حيث عندما قرر الدوتشي «تفييش الدولة» تحت شعار: «كل السلطة للفاشية» حصل موسوليني ببرنامجه السياسي في استفتاء 1929على 98،3٪ من أصوات المقترعين الذين بلغت نسبة مشاركتهم إلى الناخبين المُسجلين 88،3٪[3]. إذاً فالديموقراطية كشفت المجتمع وأمراضه السارية!. والأمر نفسه يتكرر عندما كشفت الديموقراطية ما حدث في هاييتي التي أرسلت إليها الولايات المتحدة الأمريكية عام 1994 أثنين وعشرين ألف جندي باسم استعادة الديموقراطية، إذ كان من نتائج ذلك أن كشفت انتخابات 1998 أن 5٪ فقط من أصل من يحق لهم الانتخاب قد شاركوا في التصويت مما

---

[1] ROPERT KAPLAN, *Was Democracy Just a Moment*,The Atlantic Monthly,November,1998.

[2] جورج طرابيشي، في ثقافة الديموقراطية، دار الطليعة بيروت ن1998، ص:167 نقلاً عن: Yves Roucaute: *La Republique contre Democracie*,Paris,Polon,1996.

[3] المرجع السابق، ص: 167-168.

عكس كم هو هذا المجتمع غير مسيس وغير آبه بهذه الديموقراطية، التي تعني في المصطلح حكم الشعب!!.

والأمر يتكرر بصورة مؤلمة بشكل آخر في النموذج اللبناني حيث لم تستطع المشاركة العالية في التدخل! الشعبي بالسياسة والديموقراطية المفروضة بقرار!! دولي منذ تركيبة 1943، أن تمنع تحوّل المجتمع السياسي على مدى أكثر من خمسين عاماً إلى طوائف مقتتلة بحثاً عن كيان أو (حصّة) في التركيبة السياسية بدءاً من الرئاسة مروراً بالوزارة وانتهاءً بالوظائف الصغيرة، بل ويُعلن ذلك بكل وقاحة باعتباره حقاً سياسياً تكفله الديموقراطية!!!!. الأمر الذي كشف هزال نظام الديموقراطية على أرضية ما قبل قومية، أي على أرضية غياب المشاريع القومية (الكبيرة) ؛ الأمر الذي يفسح في المجال أمام ظهور المشاريع الصغيرة التي تجد لنفسها حرية التعبير والتشكّل السياسي عبر الطوائف. وهذا لا يعني أن الأنظمة الديكتاتورية تلغي الأبعاد ما قبل القومية لكنها تقمع تعبيراتها، طالما أنها لا تستطيع بغياب البعد القومي أن تحولها إلى انتماءات من الدرجة العاشرة. الأمر هنا ليس في المفاضلة في تعبيرات ما قبل قومية عبر الديموقراطية أو إبقائها كالجمر تحت الرماد في الأنظمة المهيمنة إنما في تبيان مخاطر ظهورها المُعلن، وفي تبيان مخاطر تأليه التحول الآلي بالديموقراطية نحو مجتمعات متحضّرة.

وتكشف الديموقراطية الهندية المقامة على مساحتين جغرافية وبشرية كبيرتين هزال الديموقراطية المنقولة على الحامل الكولونيالي الاستعماري، حيث تبقى ولاية بيهار الغارقة في الفوضى دليلاً ساطعاً على مدى التقدم الحضاري بالديموقراطية الهندية. وهي الديموقراطية التي شهدت اغتيالات سياسية لرؤساء وزارات وسياسيين كبار بما يعكس الواقع المجتمعي الذي تغطية صورة الديموقراطية الاستثناءافي اتحاد

هندي يضمّ 25 ولاية نصف سكانه الـ800 مليون أميّون، و38٪ منهم تحت عتبة الفقر، في وقت تستطيع فيه أنديرا غاندي بموجب القانون أن تبطل مفعول قرار قضائي (رغم استقلال القضاء) يبطل عضويتها في البرلمان بعد ثبوت ارتكابها لمخالفات أثناء حملة 1971 الانتخابية. والأمر لا يتوقف عند هذه المفارقات بل يتعداه إلى صعود الأصولية الهندوسية، حيث أن حزب بهارتا جانتا الهندوسي المتطرّف يعتبر أن الديموقراطية تعني حكم الأغلبية وهم هنا الطائفة الهندوسية ويهدد بالتالي بأبشع طائفية سياسية في التاريخ البشري في بلد ضخم العدد سكانه يعتنقون سبع ديانات ويتكلمون ثماني عشرة لغة دستورية ويتوزعون بين أكثر من أربعين إثنيةً رئيسةً[1].

ولعل صورة الديموقراطية «الكاشفة للتمزق المجتمعي» تتضح أكثر في تجربة جنوب إفريقيا التي أصبحت مع الديموقراطية أحد أكثر المناطق عنفاً بلا حرب على وجه البسيطة؛ حيث وفقاً لبيانات موثوقة فإن معدل الجريمة قد فاق ستة أضعاف نظيره في الولايات المتحدة الأمريكية (مع أن فارق عدد السكان والمساحة لا يُقارن)، ويفوق روسيا بخمسة أضعاف. وهنالك ستة حراس أمن مسلحون في مقابل شرطي واحد للدولة، كما تعرّضت العملة لتدهور كبير ويواصل المتعلمون الهرب من البلاد، وتحوّلت نسبة البطالة إلى الازدياد لتصل نحو33٪. صحيح أن كل هذا لايبرر نظام الأبارتهيد العنصري إلاّ أن الديموقراطية بدون إرث سياسي تفعل أكثر مما هو الواقع عليه، كما هو الحال في روسيا التي انقلبت إلى عصابات، بعد أن غلت دولة - الإكراه في دورها وتجاوزته إلى حد قضم الدولة فيما أسس وبعمق للادولة أساسها المافيا،

[1] في ثقافة الديموقراطية، مرجع سابق، نقلاً عن كريستوف جافرلو: الديموقراطية في الهند، Paris,Fayard,1998.

ولديموقراطية يصفق الغرب عبرها ليلتسين عندما يعتلي دبابات المنقلبين على نظام غورباتشوف باسم الديموقراطية والبرلمان ويغض النظر عن حله للبرلمان بعد أقل من سنتين لأنه أراد إصلاحات تطاله، مما يشرح كيف تكون الديموقراطية انتقائية، وهي ذاتها الديموقراطية التي جعلت شعباً بأكمله تحت خط الفقر وأفضل راتب فيه لا يتجاوز نصف دولار أمريكي. إذ أنها كشفت عيوب النظام السابق وعيوب المجتمع بأسره، وهي -ولو إلى حين- تُكرّسه.

وإذ نتابع تعرية الفهم العربي السائد للديمقراطية نقول: إن العالم العربي يعيش إشكالية في مفهومه للغالبية حيث يتم الخلط بين الغالبية المجتمعية والأغلبية السياسية[1] البرلمانية، و الأولى مضادة للديمقراطية وتؤدي إلى طغيان الديكتاتورية على خلاف ما هو مُرتجى من حيث سيادة الغالبية السياسية المبنية على أساس البرنامج والفكر السياسي. ولا بد هنا من التحذير[2] من أن تصور الديمقراطية بدون حاملها السياسي؛ أعني الدولة (النظام، الأمر، التراتيب) وعبر تعبيراتها السياسية على المستوى الأفقي الممثل: بالأحزاب، النقابات، المجتمع المدني، وبدون إرث عميق ومتجذّر لهذا المستوى الأفقي (وهذا يعني ضرورة إطلاق هذا المستوى سريعاً والعمل على تفعيله وفتح آفاقه) الذي ينبري ولاءً غير ثابت يأخذ نسغه من الإيديولوجيات والمطالب الآنية والسياسية المباشرة واليومية ومن المثل الفكرية والاجتماعية الطارئة والمحدثة والمصالح الاقتصادية، بدون هذا الإرث تتحول الديمقراطية إلى عمل يعكس المستوى العمودي الأكثر تجذراً وهو المستوى الطائفي

---

[1] نميز نحن بين الغالبية من المغالبة، والأغلبية بمعنى الأكثرية السياسية.

[2] راجع عرض محاضرة جورج طرابيشي بعنوان «إشكاليات الديمقراطية» في: القدس العربي، العدد2969، 1998/11/26.

والعشائري والقبائلي والديني والمناطقي والحاراتي.. وهو مستوى أكثر من ثابت، بل إنه متجذر في العمق وينبعث في زمن الجزر السياسي عندما يغيب مدُّ الأحلام الكبيرة وتأثيرات المستوى الأفقي وتجذره الضعيف. وعندئذٍ تنقلب الديمقراطية إلى ارتكاس!!

فإذا كانت مهمة الديمقراطية أن تكمل ما أنجزته الدولة من تعيين الوعي المرتبط بالوطن، وبما يتحول إلى (قيمة) عصرية تضع كل المواطنين في حالة تساوٍ أمام الدولة وإزاء الوطن، فإن ديمقراطية المستوى العمودي سترتكس بالوطن إلى تذرير يعكس ما قبل الدولة، وسترتكس بالمواطن إلى جذره الكينوني.

فإذا كنا نميّز بين عدة مستويات للانتماء كالانتماء بالكينونة وهو الانتماء المفروض مع الولادة، والانتماء بالموقع وهو انتماء يفرضه العمل أو المكان، والانتماء بالممارسة وهو الانتماء الذي يفرضه المرء على سلوكه بالوعي، فإن ديمقراطية المستوى العمودي هي ديمقراطية الكينونة. ديموقراطيّة الأكثرية المجتمعية، اللا قومية واللاوطنية وديموقراطية ما قبل الدولة، ديمقراطية المفعول بهم؛ الذين لا حول ولا قوة لهم؛ ديمقراطية من لا يملكون الموقع ولا السلوك ولا الوعي. إنها فضلاً عن كونها ديمقراطية لا حضارية ولا تمدنية ولا عصرية، فإنها تعود للانثناء على نفسها لتلغي ذاتها.

* أوهام الديمقراطية التمثيلية

إن الغلو في تأليه فكرة الديمقراطية التمثيلية، وقيمتها من حيث إمكانية الحضور الأكثروي فيها، يحمل ضرباً من الوهم الإضافي، فالممثلون يحملون ضمناً صفة لا ديمقراطية لأنهم أقرب إلى طبقة

أوليغارشية، وهم أقليّون بالضرورة؛ ذلك أن ضرباً من الاستقلال والانعزال أيضاً عن الناخبين سرعان ما يحدث لحظة وصول الناخب إلى سدة الموقع النيابي، وهم لا يعاودون الاتصال مرة أخرى بناخبيهم إلا عندما يقترب موعد التجديد، الأمر الذي يطرح علينا سؤالاً في غاية الأهمية وهو: هل الديمقراطية حكم للأكثرية أم أنها حكم للأقلية النيابية التمثيلية تحت وهم الأكثرية؟ . ثم كيف يمكن أن تتحدد هذه الأكثرية في بعض المجتمعات العربية التي تضم موزاييكاً طائفياً وإثنياً وعشائرياً ودينياً؟ ، أي هل ستتحدد هذه الأكثرية على أرضية الأكثرية المجتمعية؟ أم على أرضية الأكثرية الوطنية؟ ومن الذي يضمن ألا تتحول الأكثرية المجتمعية بصنوفها الموزاييكية إلى أكثرية سياسية،؟ بل متى يمكن أن يتحول المرء من انتمائه ما قبل الوطني إلى انتماء وطني حقيقي؟ . إن كل تلك الأسئلة تقف عاجزة عن أن تحدد وبدقة، التمايز المطلوب بين ما هو وطني واجتماعي من مراحل ما قبل الدولة بالمنظار الحديث.

وكل ما سبق يجعلنا نضع تساؤلاً عما إذا كانت الديمقراطية حكماً فعلياً للأكثرية أم أنها ضمان للأقلية. ذلك أن الأكثرية (MEJORITY) هي الراشد والأقلية (MINORITY) هي القاصر، والقاصر هو الأولى بالرعاية! [1].

فالديمقراطية هي النظام الذي تعترف فيه الأكثرية بحقوق الأقليات، على اعتبار أن ما هو أقلوي اليوم، قد يتحول إلى أكثريٍّ غداً؛ على أن ندرك إدراكاً دقيقاً بأن المقصود هنا بالأقليّ والأكثريّ ما هو بالمعنى السياسي الوطني للكلمة، وعلى اعتبار أن حامل الديموقراطية الموازي للدولة هو الحامل القومي وكلاهما أيّ الديموقراطية والقومية

[1] راجع مقدمة الياس مرقص لكتاب المرأة في العالم الإسلامي، دار الحقيقة، 1981.

مسؤول، عن المواطن.

ومن هنا فإن الوعي الديمقراطي يجب ألا يقوم إلا على الارتباط المتبادل، بين الوحدة التي يجسدها النظام التمثيلي البرلماني، وبين التنوع السياسي.وهنا بالضبط يجب التأكيد على أن الديمقراطية هي ذلك الاعتراف، ليس فقط بالحقوق السياسية، إنما هي اعتراف بحق الإنسان كفرد، بالانتماء الكينونـي والثقافي، وهـذا ما لا يمكن ضمانه في المجتمعات العربية ما لم تُضمن سلفاً آفاق المواطنية التي تميز بين الانتماء إلى الوطن كانتماء أولي وبين بقية الانتماءات الأخرى، وبحيث لا يتم تغليب الأخيرة على الأولي. الأمر الذي يضمن حق الإنسان في التعبيرات المختلفة عن انتماءاته الكينونية دون أن يتعارض ذلك مع الانتماء الوطني والسياسي ودون أن يحدث ذلك الاختلاط، الذي كثيراً ما يحدث في فترات الجزر السياسي. وهنا يكون احترام الأقليات يتضمن إلى حد كبير إلغاء فكرة الأكثرية ذاتها، وهذا كله يتطلب شقين هما **الثقافة الديمقراطية، والتركيبة المؤسساتية**، في الوقت الذي تتحدد فيه الثقافة الديمقراطية بذلك الجهد المبذول للجمع سابق الذكر بين الوحدة والتنوع.

ولا ضامن لحقوق الأقليات إلا في إطار القانون، إذ أن فكرة الديمقراطية لا تنفصل أبداً عن منطق الحقوق، مما يحيلنا بدوره إلى الثالوث المقدس؛ للوصول إلى الديمقراطية من دولة - الإكراه إلى دولة القانون إلى دولة المؤسسات. فالديمقراطية ليست صفة تمثيلية للحكام فقط، إنما هي ذلك التكامل بين أبعادها الثلاثة: «احترام الحقوق الأساسية، المواطنية، الصفة التمثيلية». فالارتباط المتبادل بينها هو الذي يكوّن الديمقراطية»[1].

---

[1] آلان تورين، ما هي الديمقراطية.ترجمة حسن قبيسي، دار الساقي، لندن الطبعة الأولى1995، ص: 40.

وطالما أن مخاطر الاختلاط بين الأكثروية السياسية وتلك الاجتماعية، قائمة إلى حدٍّ كبير في المجتمعات الفسيفسائية (الموزاييكية) وفي عموم المجتمعات العربية التي لم ينضج فيها الحراك السياسي ليتموضع في قمة الهرم، فإن الدعوات الديموقراطية لا يجب أن تقفز فوق حقيقة أن المواطنية شرط مسبق قبل الولوج في المستوى الديموقراطي؛ على أن ندرك أن «المواطنية تستدعي الوحدة الاجتماعية المتكاملة، كما تستدعي الوعي بالانتماء لا إلى مجرّد مدينة أو دولة قومية»[1]، إنما بالوعي ماقبل القومي أيضاً باعتباره جزءاً من الهوية العامة للفرد والجماعات، على أن يتم وضع كل انتماء في فاعليته.

[1] المرجع السابق، ص: 42.

الأوهام المتعلّقة بالديموقراطية والفساد:

(ضرورة الفساد!: مدخل إلى بنية السياسة والفساد)

في سياق أسطرة دور الديموقراطية، ومع تنامي صعود الدولة العربية الحديثة، ومع الحضور الدائم للوعي الأخلاقي الذي رافق جميع الإيديولوجيات السياسية، وهو وعي يستمد جذوره من اللاوعي الجمعي التاريخي المُعمّر دينياً، والذي انتهى إلى ضرب من وجدانية سياسية ناقدة، فإن ظاهرة الفساد السياسي والاقتصادي والإداري التي استفحلت في بنى الدولة العربية المختلفة، قد استدعت نقيضها في تداعٍ لاواعٍ عبر الأخلاق الدينية؛ ممثلة بالتيارات السياسية الدينية تارة، وبالمحتوى الديني تارة أخرى في محاولة لإيجاد تخريجة (أرضية) لمشكلة مستفحلة تمس الحقوق وتطال الأخلاق وتهدد مستقبل الأجيال، وفي هذا بدا ذلك الاستدعاء بمثابة ما يسمّيه فرويد التّثبّت الليبّدي، في محاولة هي بمثابة حلاوة الروح عندما تجد الجموع البشرية أن حاضرها ومستقبلها في خطر!.

لكن البارز هنا أن صفة القداسة الأخلاقية التي تحفل بها الإيديولوجية الدينية قد انسحبت بدورها على الديموقراطية؛ فصوّرت

المسألة، لدى العديد من المثقفين وكأن الخلاص الدنيوي (الأرضي) ممثلاً بالديموقراطية هو البديل عن خلاص متعالٍ تحمله الإيديولوجيات الدينية.

وفي الحقيقة أن هذا ليس أكثر من وهم إضافي يُضاف إلى مجموعة الأوهام المفرطة عن الدور السحري للديموقراطية.

صحيح أننا لا نُنكر-سلفا - أن في النظام الديموقراطي من آليات المراقبة والمحاسبة، ما يكفي لجعل واقع الفاسد أقل فساداً وأكثر قدرة على السيطرة مما هو الحال في بقية الأنظمة السياسية، إلاّ أن هذا لا يبرر إضفاء القدرات (الخلاصية!) للديموقراطية، في هذا الموطن.

ومن هنا تأتي مشروعية دراسة الفساد في واقعهِ كضرورة بالمعنى الفلسفي؛ أي دراسة الضرورة بما هي جملة الأسباب التي دعت، وكانت قد حتّمت، ظهور الفساد وتناميه.

وبهذا ومن خلال وعي الضرورة يمكن تجاوزها، أو على الأقل البدء في خلق مجتمع سياسي واقتصادي وإداريّ مضاد، الأمر الذي يجعل دراسة ضرورة الفساد بمثابة دراسة (تفكيكية) مهمتها رسم خارطة للوقائع السائدة ووصفها.

لكننا لن ندّعي أننا سنقدم نظرية في الفساد، بقدر ما لن ندّعي أننا سنقدم وصفة سحرية مضادة للقضاء عليه، وإذا ما بدت دراستنا (الباردة) في بعض المواضع وضعيّة أو تسعى إلى إيجاد الحلول؛ فإن سبب ذلك هو الطبيعة الخاصة للموضوع، إضافة إلى عدم قدرة المحلل، مهما أراد الابتعاد عن ولوج حقل الوعظ، على أن يكون كذلك. ويبقى أن هدف البحث هنا هو: رسم الخريطة!، وعلى كل صاحب اختصاص أن يأخذ منها وضعيته التي يلزمه بها دوره الذي اختار في الحياة.

إن أول موقف يواجهنا هنا أننا نميل -فعلاً- إلى الاتفاق مع الطروحات الخجولة وقليلة الظهور، والتي ترى ضرورة ألاّ يُترك أمر مواجهة الفساد للوعّاظ (الوجدانيين)، ولتناولات الصالونات الفكرية، لكننا وبنفس القوة لا نميل -سلفاً- إلى حصر الظاهرة بالبعد الاقتصادي من خلال الدعوة إلى اقتصاد سياسي للرشوة[1]، كما أننا لا نميل إلى اعتماد النزعة التبريرية للفساد، والمُغرقة في براغماتيتها، باعتباره أهون الشرور، كما يرى هاتنينغتون[2]، مع أن فيها من الواقعية السياسية ما يجعل المرء، إذا أراد الموضوعية فعلاً، أن ينظر إليها بعين الاعتبار، أو أن يعتبرها مادة تفسير على الأقل.

ويجب أن نؤكد أن تشخيص أسباب الفساد لا يخضع لقانون وضعي، كما لا يلتزم بعلاقة خطية (liner) تقضي بأن تكون مقدمات بعينها، وبالضرورة - تسير، بكل حالة سياسية، نحو الفساد. فعلاقات الاقتضاء المنطقي، لا تصلح في هذا الحقل، وعلاقات الارتباط الطردي أو العكسي باعتبارها علاقات خطية لا يمكن استخدامها هنا دون أن يكون في ذلك عسف شديد بالواقع!: فأن نقول أنه كلما انخفضت درجة المشاركة السياسية تزايدت احتمالات ظهور الفساد وحدّته فإن الأمر يكون أقرب إلى مقاربة مُقارنة، ولكن لو ألغينا مفردة الاحتمالات لكان الأمر قانوناً خطياً غير مقبول؛ لأن الدول التوتاليتارية والثورية! تزيد المشاركة السياسية عبر التعبئة وهي من أكثر الدول فساداً. ومن الخطية الساذجة القول «إن بيئة النظام السياسي يمكن أن تكون ذات علاقة

---

[1] د.زكريا فوّار: «مساهمة نظرية في دراسة الاقتصاد السياسي للرشوة»، دراسات عربية، العدد6/5، السنة الثالثة والثلاثون، مارس/إبريل، 1997، ص: 89-97.

[2] Arnold ,«*Modernization and Corruption*», Samuel Huntington Hiedenheimer, Public Corruption ,N.J.Transaction Books,1988.P492. راجع أيضاً: صموئيل هانتينغتون، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، ترجمة سمية فلو عبود، دار لساقي، ط1993 ،ص: 77-93.

طردية أو عكسية بالفساد السياسي؛إذ أن بيئة معينة يمكن أن تساعد على ظهور الفساد وبيئة أخرى يمكن أن تقلل من ظهوره»[1].

ويبدو الاضطراب واضحاً في أغلب الدراسات التي تتناول الفساد وأسبابه؛ إذ أن نفس الدراسات تذهب إلى رسم قانون خطي ثم تعود لتؤكد على أن مفهوم الفساد مفهوم مركب ينطوي على أكثر من بعد واحد[2]، وأن العلاقة الارتباطية بين الأبعاد الاجتماعية والفساد قد لا تصدق في بعض الحالات؛ بمعنى أنه ليس من الضروري أن ينشأ كل نمط للفساد من عدم المساواة أو العدالة. كما أنه ليس من الضروري أن يؤدي غياب التفاوت الطبقي الحاد بين الأفراد إلى إلغاء الفساد، حيث يصعب وضع نظرية عامة في هذا الشأن[3]. وهنا تغدو رصانة الموقف تستدعي القول: بأن الواقع يثبت وجود شبه اتجاه في حالات متكررة إلى تزامل الظاهرتين معاً أي عدم العدالة بكل صفوفها والفساد[4]، لكن هذا لا يعني أن وجود العدالة الاجتماعية يلغي الفساد، ولكنه قد يحدّ منه؛ الأمر الذي يجعلنا نؤكد غير مرة أن وظيفة البحث هنا: إنما هي إعطاء صورة ما، تستدعي عدم الربط بشكل خطي بين بنية وأخرى؛ أي أن البعد الوظيفي البنيوي يطرح نفسه علينا منهجياً لاعتبار الفساد بنية والديمقراطية بنية أخرى، ونماذج الدول بنى أيضاً، بحيث أن التقاطع بين هذه البنى لا يعني بأي حال من الأحوال إلغاء حقيقة الاستقلالية

---

(1) إكرام بدر الدين، ظاهرة الفساد السياسي، الفكر العربي، العدد71، السنة14، 1993، ص26.

(2) المرجع السابق.

(3) هنالك وجهات نظر تقول بأن الفساد، كالرشوة، ينبع من التفاوت الهائل بين ثراء فاحش وفقر مدقع، وأن الرشوة هي إعادة توزيع للثروة وإعادة توازن بنيوي؛بسبب من أن الفقر المدقع وانعدام القدرة على الثورة يدفعان بالناس إلى إيجاد التوازن عبر الفساد بأنواعه كلّها وليس فقط عن طريق الرشوة.

(4) المرجع السابق ص33-34.

النسبية لهذه البنى رغم أنها تعيش واقع الاعتماد المتبادل.

والفهم البنيوي، سابق الذكر، سيفسح في المجال أمام قراءة ظاهرة الفساد من خلال ضروراتها البنيوية واعتماداتها المتبادلة، وليس من خلال قوانين خطية واقتضائية مثل القول «بأن الفساد السياسي يكون أقل في الدول التي يرتفع فيها معدل الاستقطاب الطبقي»[1].

* البنى الفاسدة أو ضرورة الفساد!!:

تؤكد جميع الدراسات أن الفساد ظاهرة عالمية، ويذهب سياسي **واقعي إلى اعتباره ظاهرة بشرية مرتبطة بالمصالح وهو كالشر، من غير الممكن مكافحته إنما يمكن منع ضرره عبر القانون**[2].

وتقول دراسة أن ظاهرة الفساد قد عُرفت منذ أن عرف الإنسان المجتمع السياسي المنظم، حيث ظهر في بابل القديمة وفي روما وفي الحضارة الهندية في القرن الثالث قبل الميلاد، وفي العصور الوسطى في أوروبا وفي مناطق مختلفة اليوم في أوروبا والولايات المتحدة واليابان وتركيا والمكسيك ودول العالم الثالث[3]. حتى أننا نستطيع القول أن الفساد قيمة (ملحقة) بأي نظام سياسي، فمع السلطة السياسية ثمة تسلط، ومع كل تسلط ثمة فساد.

لقد بيّن تقرير نشرته إحدى الصحف الأمريكية في آب / أغسطس 1993أن الأمم المتحدة تهدر نحو 400مليون دولار سنوياً بسبب

---

(1) روبرت ر.الفورد «الحزب والمجتمع» (شيكاغو، رانها كنالي1963)، ص298.

(2) د.بشار الأسد، الكفاح العربي، 1999/2/4، ص8.

(3) Leslie Palmier, «*Bureaucratic corruption and its Remedies*» in Michael Clark.Ed corruption ,London, France Pinter, 1983 P.207.

الفساد والتبذير وسوء الإدارة[1]، ووصل في عام واحد عدد المتهمين بالفساد وفي فرنسا إلى 100 فاسد وفي إيطاليا 3256 بينهم 1936 مدير مؤسسة و1073 مديراً محلياً، و247 برلمانياً منهم وزراء ورؤساء حكومات سابقون، فيما ارتكبت في روسيا 900 ألف جريمة فساد في عام واحد هو 1993 واعتقل بسببها 482 مسؤولاً حكومياً منهم نائب وزير التجارة الخارجية، وشهدت فرنسا صراعاً انتخابياً حاداً حول الفساد في الدورة الانتخابية لعام، 1993 حتى أن الرئيس فرانسوا ميتران قد اضطر إلى القول، في معرض دفاعه عن فساد حزبه: إن 28 نائباً[2] من الاشتراكيين وحلفائهم قد اتهموا بالتورط في فضائح فساد، بينما بلغ عدد المتهمين من أحزاب اليمين 30 نائباً أي بفارق نائبين لصالح الحزب الاشتراكي!. وربما لن تكون فضائح الفساد الدم الملوث في ألمانيا ولا الفضائح المالية التي أحاطت برئيس وزراء اليابان الأسبق هي الأخيرة.

ووفقاً لتقرير وزارة التجارة الأمريكية في نهاية عام 1994، فإن الشركات الأمريكية قدمت كرشاوى عبر قومية في عام واحد ما يقارب 11بليون دولار في التعاقدات الدولية وتريليون دولار في سوق المشتريات السنوي في البلدان النامية، وارتفع عدد المقالات التي تشير إلى الفساد الرسمي لأربعة أضعاف بين العامين 1984-1995، في وقت تنافست فيه قصص الفساد لتحتل موقعاً إلى جانب التحقيقات الفيدرالية بشأن الرشوة في شركة (I.B.M.) في الأرجنتين وأزمة اليابان في ابتزاز أموال المدخرات والقروض، وردود الأفعال العنيفة حول شقيق الرئيس المكسيكي السابق كارلوس دي جورتاي في عمليات غسيل مفاسد السلب والنهب والاتهامات في قضايا (وايت ووتر) و(وترافلجيت) بشأن الفساد

[1] الحياة، لندن، 93/8/18.

[2] د.ضاهر غندور، عصر الفساد، دراسات عربية، السنة30، العدد10/9، 1994، ، ص41-42.

الحالي الضخم في الحملة الانتخابية الأمريكية لعام 1996. ومع انتشار التحريات والتحقيقات إلى بلجيكا وفرنسا وألمانيا والبلدان الاسكاندينافية وإسبانيا وسويسرا، كان يقف في السجون الكثير من رؤساء الوزارات الأوروبية وأعضاء مجالس الوزراء، والبرلمانيون والقيادات الحزبية ورؤساء النقابات وسكرتير عام سابق بحلف الناتو، وواجه اثنان من الرؤساء السابقين في كوريا الجنوبية تهماً تتعلق بالفساد[1].

وأشار تقرير نشرته (الفاينشال تايمز)في أيار/ مايو، 1993، ووضعه أحد مؤسسي (التحالف الدولي ضد الفساد) الذي تأسس في برلين وضم سبعين شخصية من المتخصصين أن الضرر الذي يلحق باقتصاديات العالم الثالث من جراء الفساد، لا يقتصر على خسارة هذه الدول مورداً من موارد العملات الأجنبية النادرة، بل تكون مشاريع ذات قيمة في هذه الدول قد حرمت من هذه الموارد[2]. وقد تعمقت ظاهرة الفساد حيث جرت العادة على تقديم 5٪من200 ألف دولار لأي مسؤول تقل مكانته عن الرأس الأعلى في الإدارة المعنية، وإذا قدمت الشركة 5٪من مليون دولار فبوسعها الاطمئنان إلى أنها قد حصلت على دعم مدير عام، وإذا قدم مبلغ 5٪من عشرين مليون دولار فيمكن اكتساب وزير، أما مبلغ 5 ٪ من 200 مليون دولار فهذا يعني شراء رأس السلطة[3].

وأمام تفاقم هذه الظاهرة أخذ الاقتصاد (الخفي) حجماً يناهز بحجمه المالي الناتج العام الإجمالي والخام لمجموع دول العالم الثالث[4]، وإذا سرنا على ما تحاول الأبحاث الخطية رسمه، فإن بعضها يحاول أن

---

(1) ROBERT.S.LIKEN. '*«CONTROLLING THE GLOBAL CORRUPTION EPIDEMIC»*, FOREIGN POLICY.SUMMER 1997.

(2) د.ضاهر غندور، مرجع سابق، ص42-43.

(3) الحياة، لندن، 1993/5/6.

(4) P.PESTIAU.*LE ECONOMIE SOUTERRAINE.* Paris . ochette. 1989. P.13.

يربط الفساد بالدول التوتاليتارية أو النامية، والبعض الآخر يجعل الفساد أكثر ارتباطاً بالنظم الديمقراطية منه في النظم الأرستقراطية، على اعتبار أن الحكام الأثرياء في النظم الأرستقراطية يكونون أقل عرضة للفساد بينما يكون الحكام في الديمقراطيات أكثر عرضة لهذا الفساد[1]. إن هذا يجعلنا نقول أن جميع النظم السياسية عرضة للفساد، وما دام ثمة مصالح أو علاقات قربى أو لوازم اجتماعية رابطة بين الأفراد، وما دامت المتحولات السياسية والاقتصادية تقود إلى ظهور مصادر جديدة للثروة أو فئات وشرائح اجتماعية جديدة لها مطالب لا يستطيع النظام السياسي الاستجابة لها لضعف أو لعطالة مؤسساته أو لا يستطيع النظام الإداري أن يواكبها نظراً لصرامة تقاليده أو تخلف قوانينه، فإن ثمة فساداً.

إن فكرة العطالة أو (القصور الذاتي) تطرح نفسها علينا بشدة في معالجة ظاهرة الفساد، فمتغيرات الواقع باتت أكثر تسارعاً، من قدرة المؤسسات واللوائح والقوانين والأعراف الاجتماعية على التزامن معها. والعطالة هنا تتجسد في أمرين الأول: ممانعة التغير والثاني: السير على ما درجت عليه الوقائع السائدة والقيم بقوة الدفع الذاتي أو قوة القصور الذاتي لا فرق. ولهذا فعطالة الإرث السياسي أو الاجتماعي أو الأخلاقي، سواء أكان سياسياً أو اجتماعياً أو إدارياً أو قانونياً أو مؤسساتياً، كثيراً ما يكون السبب الذي يقف خلف ظهور الفساد كظاهرة مرتبطة بالعصرنة.

في الحقيقة نحن نتفق مع الدراسات التي تعتبر أن العصرنة والتحديث يتصاحبان بالفساد. لأننا نرى أن تسارع التغيير سيواجه بالعطالة سابقة الذكر، الأمر الذي يجعل القوى الحيوية ضمن المجتمع

[1] THEODORE LOW.PUPLICAFFAIRS.NO.82.SEPTEMBER 1981.P.6.

والاقتصاد والسياسة سرعان ما تجد وسائل إغرائية أو إكراهية للالتفاف على تعطيل العصرنة.

وقد لا تكون هذه العصرنة إيجابية بالمعنى الحقيقي للكلمة إذ قد تغدو سلبية بقدر ما يعتبر البعض أن نقل جميع القيم والمنتوجات العصرية أمر ضروري، كما قد تتمادى في السلبية إذا كانت تعمل تحت شعار حرية الإتجار لتقديم خدمات سيئة وقاتلة للشعوب. لكننا يجب أن نعترف بأن بعض الدراسات لا تخطئ عندما ترى أن الفساد في مجتمع مُعصرن «ليس-تماماً - نتيجة انحراف السلوك في المبادئ المتفق عليها، بقدر ما هو نتيجة انحراف المبادئ عن الأنماط الموضوعة»[1]، وهو ما نراه تجسيداً للتضاد الذي يقوم بين العصرنة والواقع السائد، ما يظهر على صورة: (العطالة).

ولكن هذا التحليل لا يجوز الذهاب به إلى حد التعميم المفرط، لأنه يستند على قاعدة تسود بعض الأدبيات الفلسفية من هوبز إلى ماركس وتعتبر الأخلاق أو الأنماط الموضوعة للسلوك متغيرة بمتغيّر الواقع والزمن، وهي قاعدة قد تصدق في بعض قواعد السلوك أو الأخلاق، لكنها تمتنع عن أن تتحول إلى (ما صَدَق) لهذه القاعدة بما يتعلق بالقيم الكبرى، فالسرقة مدانة في كل الشرائح والقوانين وأنماط السلوك منذ القدم، ورغم محاولات (الثوار!) في روسيا قبيل ثورة 1917 اللعب عليها لتأمين موارد للثورة، إلا أن إدانتها قد ظهرت على أيدي الثوار أنفسهم في قوانين وشرائع الدولة السوفييتية، حتى أن «هانتغتون» نفسه يعترف بأن التساؤل حول المعايير القديمة يؤدي إلى زعزعة شرعية كافة المعايير. ويمنح الصراع بين المبادئ العصرية والتقليدية، فرصاً جديدة للأفراد كي يتصرفوا بأساليب غير مقبولة حيال هذه

---

[1] صموئيل هانتينغتون، النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، مرجع سابق، ص78.

المبادئ[1]. وهذا يعني أن القيم تحظى بقدرة على الانبعاث والعودة إلى الصورة الأولى، في كل مرحلة يتم الانقلاب عليها، بالأخذ بالاعتبار بعدها الزمني المتغير؛ لأنها تستمد شرعيتها من (الأقصى) أي من المثل الأعلى، والغاية، والكمال والعدل، وهي مطالب رافقت الإنسان في كل إيديولوجياته من الأسطورة إلى الفلسفة إلى الأديان كما لم تخل منها الإيديولوجيات المعاصرة. **كما يجب التنويه إلى أن الطبقة الوسطى هي أكثر الطبقات قدرة على حمل والتنظير للأخلاق بالمعنى الإيديولوجي، الأمر الذي يجعل سقوط الطبقة الوسطى، في حالة تضاد شديد بين فقر مدقع وثراء فاحش، مقدمة** لتعويم الحالة الأخلاقية ونوسانها بين مطلب أقصى يتجسّد في التيارات الأصولية، وبين ممارسة إنفصامية تُهيئ في الحالتين لانفجار مجتمعي.

وعلى الرغم من أننا نعترف بأن السياسة لها أخلاقها[2]، وهي تختلف عن الأخلاق المجتمعية، إلا أن التغذية الخلفية الراجعة التي تعيد الصلة بين الاجتماعي والسياسي تجعل من الصعب ألا ينبثق المفهوم القيمي، وعلى شاكلة نفس قوامه السابق رغم متغيرات الواقع الجديد. إنها عطالة الإيديولوجية من ناحية وقدرتها على الاستمرار بعيداً عن أي محتوى اقتصادي أو اجتماعي أو مرحلي.

وعليه فإننا لا نستطيع في سياق فهمنا للعلاقة بين الأخلاق السائدة أو القديمة ومتطلبات العصر، أن نضع الأولى أسيرة للثانية. مع أن الأخيرة تسعى لكي تفعل ذلك، لأن قدرة الأولى على الاحتفاظ بمحتواها رغم المتغيرات والعودة للتأثير في تغذية خلفية راجعة هو أمر لا بد من الاعتراف به، وهو ما يقف - فعلياً - وراء الحملات الدائمة على الفساد، وما يذهب إلى حد انبثاق أصولية سياسية، الأمر الذي

---

[1] المرجع السابق، ص79.

[2] د.عماد فوزي شعيبي، السياسة وفن الحكم، دمشق، 1991، الفصل الثالث.

يجعل حلّ مشكلة الفساد ملحاً في كافة النظم السياسية.

لكن العصرنة تسهم فعلاً في الفساد، لأنها «تخلق مصادر جديدة للثروة والسلطة، مما يجعل العلاقة بين هذه المصادر والسياسة لا تحددها المبادئ التقليدية، فيصبح الفساد، بهذا المعنى، محصلة مباشرة لنشوء فئات جديدة لها مواردها وتريد أن تكون فاعلة داخل الإطار السياسي»[1]. إلا أن الأمر لا يمكن تلخيصه بهذه الكلمات فقط ولا بد من إبراز الوجه الأخر للمسألة، إذ أن هذه الرؤية تغفل التساؤل الشرعي عن أحقية هذه الفئات، وبعضها خطر على المجتمع، في أن يكون لها دور سياسي. ونضرب مثلاً على ذلك: تجار المخدرات، الذين يسعون للحصول على السلطة السياسية والحماية الأمنية والحصانة البرلمانية.

فالتفسير المجرد، قد يكون صحيحاً بشكل عام، إلا أنه يغفل حقيقة أن ممانعة التغيير قد تكون ذات فائدة أكبر من التغيير ذاته. كما أن الفساد قد يكون وسيلة لاستيعاب فئات اقتصادية قوية ومعمّرة وعلى يسار أو على يمين النظام السياسي السائد، كما قد يكون وسيلة لاستيعاب الفئات الجديدة داخل النظام السياسي عبر وسائل مختلفة، لأن النظام يعجز عن تكييف نفسه بالسرعة التي تسمح بالشرعية المستمرة، طالما أن شرعية أي نظام تتغير وفقاً لموازين القوى القديمة والناشئة حديثاً، والمثال على ذلك قائم في بعض البلدان العربية التي شكّل قدوم العسكريين إلى سدة الحكم فيها تعارضاً مع البرجوازية العريقة، وكذلك شكّلت الفئات الاقتصادية حديثة النعَم تعارضاً مماثلاً مع هؤلاء العسكريين، خصوصاً ممن حملوا مشاريع انقلابية بالمعنى الاقتصادي والاجتماعي، مما جعل الفساد جسراً بين طبقتين قديمة وحديثة وبين فئة اجتماعية - سياسية محدثة لا بد أن تجد نفسها، طالما

[1] صموئيل هانتغتون، مرجع سابق، ص79-80.

أنها في السلطة السياسية، في صف هاتين الطبقتين اقتصادياً وأن تجد الطبقتان سالفتي الذكر نفسيهما في رعاية العسكريين سياسياً. وهو الأمر نفسه الذي جعل الفساد جسراً «بين من يمتلك زمام السياسة في إفريقيا مثلاً وأولئك الذين يسيطرون على الثروة»[1] الأمر الذي يتجسد في فسادين متلاقيين: **فساد الفقراء الذين وجدوا أنفسهم في السلطة فسخروها للمال، وفساد الأغنياء الذين يحتاجون للسلطة من أجل قوة مضافة لحماية أموالهم.** والواقع أن حدة هذين الفسادين تتجلى في أن كليهما محكوم بالضرورة، فالسلطة السياسية بدون اقتصاد عمياء، والاقتصاد بدون سلطة كاللحم بلا عظام، ولا يستقيم ولا يتحرك. والضرورة هنا، بكلمة، هي: «**السلطة فساد في وضعية الاحتياطي، والمال هو فساد خبيث ممركز وموجه سلفاً**».

نعم إن صدمة العصرنة الأولى، تقف إلى حد ما وراء النزعات الثورية، وعلى التوازي معها تلك الأصولية! إذ أن منشأ الرغبة في الانقلاب على مظاهر التغيير والفساد الموازي لها، يدفع نحو الثورة أونحو السلف الصالح. وهي مظاهر من (النوستالجي) البيوريتاني المتعصب، التي في مراحل حكمها الأولى على الأقل، تنادي بمعاداتها للفساد، وهذه مفارقة، تأثيراتها مشابهة لتأثيرات الفساد نفسه، إذ أن كليهما يتحدى سيادة الدولة، فالفساد يستبدل الأهداف الخاصة بالأهداف العامة، والثوار يهملون قواعد السياسة والعدالة والقانون لتحقيق قانون أعلى (ثوري)، لكن المفارقة الأخطر أن المفارقة الأولى تحل نفسها **بتحوّل الثوار إلى السياسيين وبالتالي إلى (لاعبين) في لعبة السلطة السياسية والاقتصاد والتحالفات...** والمصالح، وبالتالي فما انقلبوا عليه سرعان ما يجدون أنفسهم في لجّته!. أليست هذه هي

[1] م.ماكمولان، «نظرية في الفساد»، المجلة السوسيولوجية، عدد 9تموز/يوليو، 1961، ص196.

الضرورة؟ !.

إن سيرورة العصرنة تتصف عموماً بالتمركز الاقتصادي؛ سواء بيد الدولة أو بيد فئات اقتصادية معينة، وهي لا تفسح في المجال أمام الارتقاء المالي، وعندئذ يكون من الأسهل اتخاذ السياسة طريقاً للارتقاء الاقتصادي، الأمر الذي يجعل السياسة طريقاً إلى الفساد الاقتصادي، فيما نلاحظ أن هنالك بعض الدول يكون فيها من السهل غالباً الارتقاء المالي، بخلاف نظيره السياسي، فيما يؤدي الارتقاء الأول إلى شراء المناصب السياسية، وهذا ما يجعل مُتَجِهة شعاع الفساد تذهب من الاقتصاد إلى السياسة[1]، ولنا أن نلاحظ - أيضاً - أن متجهة شعاع الفساد تتعين على الأغلب من الحراك المفتوح إلى الحراك المغلق؛ أما إذا كان الحَرَاكان السياسي والاقتصادي مغلقين على شكل طبقات محددة (Castes) فإن متجهة شعاع الفساد ستنتقل بين الطرفين وهذا بتقديرنا أخطر أنواع الفساد.

لقد بيّنت تجربة إنكلترا في القرن السابع عشر وأواخر القرن التاسع عشر وكذلك أمريكا في القرن التاسع عشر أن نسبة الفساد في الحياة العامة قد تزامنت مع تأثيرات الثورة الصناعية، وهو فساد ناتج عن توسيع التنظيم الحكومي، وهذا ما يرى فيه البعض إيجابيات تتمثل في تحفيز التطور الاقتصادي، ووسيلة لتجاوز القوانين التقليدية أو التنظيم البيروقراطي. وعلى سبيل المثال كان أعضاء الهيئات التشريعية في السبعينات والثمانينات من القرن التاسع عشر، في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك أعضاء المجالس المحلية في المدينة، يقبضون الرشاوى من شركات السكك الحديدية والإنتاج الغذائي والصناعي، مما أسهم في

[1] يقول هانتينغتون: في السياسة الأمريكية ظاهرة لافتة، وشائعة، إذ أن الوزير والمستشار قد يشعر بأنه مضطر إلى التخلي عن مركزه من أجل النهوض بأعباء عائلته.راجع النظام السياسي لمجتمعات متغيرة، مرجع سابق، ص86.

تسريع عجلة النمو الاقتصادي الأمريكي، وكذلك نجد ما يشبه ذلك في فترة حكم كوبتشيك في البرازيل حيث كانت نسبة عالية من التقدم الاقتصادي تتم بموازاة نسبة عالية من الفساد البرلماني[1]، لكننا لا نستطيع أن نعتبر ذلك أكثر من (مؤشر) للضرورة، الأمر الذي يعني إعطاء صورة (واقعية) عن (البنية) الاقتصادية والسياسية التي ترافق العصرنة، حيث كنا قد قلنا أن من طبيعة هذه البنية أنها مؤهلة بالأصل - للفساد، بل ومفتوحة عليه إلى أبعد حد، وهو ما يجعلنا نعتبر أن العصرنة هي المناخ الأبرز المُهيئ لمزيد من الفساد.

لكننا نختلف مع هانتيغتون الذي يعتبر أن مجتمعاً غير فاسد نسبياً (مجتمع تقليدي)، قد يُرحب بقدر معين من الفساد، ويعتبره ممهداً يسهل الطريق إلى العصرنة (معترفاً في الوقت نفسه بأن المجتمع الذي تفشى فيه الفساد، يكون غير قابل لأن يتحسن حاله بتفاقم الفساد)[2]، إذ أن ترحيب هذه المجتمعات بالفساد لا ينبع من إدراكها لضروراته، كما أن الفساد فيها لا يتعارض في بعض تلك المجتمعات وليس في كلها، مع القيم السائدة التي لا تشجع على الالتزام بقيم ومعايير الأداء المؤسسي كما هو الحال في زامبيا وغانا وسيراليون وصقلية[3]؛ حيث تشجع القيم السائدة على تقديم الخدمات الاجتماعية لذوي القربى والعائلة، وتتمثل هذه الخدمات في التوظيف والبعثات العلمية وحتى وصولاً إلى مخالفة القانون[4].

وتعتبر حالة صقلية نموذجاً واضحاً لدور القيم السائدة في دعم

---

(1) المرجع السابق ص90.

(2) المرجع السابق.

(3)Stephen riley.«*The Land of Waving Palms: Polical Economy.Corruption Inqurrisand Political in Seirra Leon*».London ;France Pinter.1983.p;200-201.in clark.op cit.

(4)Ronald wraith.«plepotism».op.cit.p.332.

الفساد وتحقيقه، حيث يكون الفرد شديد الارتباط بأسرته ويلتزم إعالتها الأمر الذي يستوجب معارضة كل القيم الجديدة التي تخالف قواعد التزامه العائلي وصولاً إلى حد ممارسة العنف. ولهذا فإن خدمة الأقارب من موقع السلطة أمر لا محيد عنه، وذلك على العكس مما هو الأمر عليه في الدول الأوروبية[1] والأمريكية التي تفككت فيها روابط الأسرة.

وعلى صعيد آخر فإن هذا الواقع لا يمكن تعميمه بمثل هذه الخطيّة، إذ أن الدول الإسلامية والعربية بشكل خاص، تعاني من فساد مستشرٍ، تزامن – ربما بالصدفة – هذه المرة!! مع عملية العصرنة، إلا أن القيم الاجتماعية التي تحثّ على الروابط الأسرية وتقف دافعاً وراء بعض مظاهر الفساد العائلي والعشائري والقبلي والديني والطائفي... والمحسوبية وتقديم الخدمات، لا تبرر هذا الفساد على صعيد الرشاوى، أو أن تكون الخدمات على حساب صحة المجتمع، لأن في الإسلام تحريما واضحا للرشوة، حيث يرفض اعتبارها مجرد هدية، الأمر الذي يخلق ضغطاً أخلاقياً وشخصياً على الفاسد، سواء من قيم المجتمع السائد أو من الأنا الأعلى، بما يجعل قضية حل مشكلة الفساد أكثر من مشكلة راهنة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، لأن الإيديولوجيا الأخلاقية تبقى هي الحَكَم، وهذا ما يفسر الارتكاس الحالي في بعض هذه الدول إلى الأصولية بكافة أشكالها وأنواعها، لأنها تجسيد معاكس للأخلاق المُنتهكة بالفساد، وفي أحسن الأحوال بديل عن الأوضاع السائدة لأنها لم تُجرب أو لم يسمح لها بالانكشاف من خلال فعل الممارسة بدلاً من الاكتفاء بالتنظير. صحيح أن الضغط الأخلاقي لا يمنع الفساد، لكنه

---

[1] Gerald Caidek and Naomi Caiden. *«Public Administrative Corruption. Public»* Administrative Carruption Review. Vol.37.no.3 (May-June1977).p.p.303-304..35-34 راجع إكرام بدر الدين ص

يقيم نفسه سيفاً مسلطاً على الدول والأفراد.

وفي الحقيقة، ربما قد يكون للعصرنة دور في توفير أحد عناصر مناخ الفساد في تلك الدول، إلا أن المشكلة الفعلية تكمن في نشوء النظام السياسي العربي على قواعد ما قبل قومية، وما قبل مفهوم الدولة بالمعنى المعاصر. وهو ما انعكس في بنية النظم نفسها التي غدت المحسوبية والوساطة فيها جزءاً من امتداد الظواهر ما قبل القومية في الدولة حديثة النشوء، كما أن الجذور ذاتها قد انعكست تصارعاً على السلطة السياسية وعلى دور ما، وهذا بدوره انعكس في المزيد من التمركز باتجاه الأصول. إن المفارقة في الفساد السائد في الدول العربية تكمن في أن الفساد جزء من البنية لكن الإيديولوجية السائدة، تقف في وجهه، الأمر الذي يطرح حالة خاصة في ما يسمى (بالتوازن الحيوي الداخلي ذاتي الفعل) للبنية، فهي فاسدة بقدر ما هي تراعي ضرورة الفساد في البنية، وهي تحت سيف الأخلاق بقدر ما لم تستطع قيم البنى الفاسدة أن تكون قواعد ثابتة ومتعارفاً عليها كقواعد للسلوك.

ومهما كانت النتائج الإيجابية للفساد في سياق تحقيق العصرنة، فإننا نراها نتائج مترتبة بشكل بَعْدِي وليس قبلياً؛ بمعنى أننا نستطيع أن نلاحظ في كل حالة، مهما بلغت من السوء، الإيجابيات إذا أردنا ذلك، أو أن نقول: بأنه من غير المنطقي اعتبار الفساد دافعاً للعصرنة بقدر ما هو ملازم له بمعنى (الضرورة) التي تحكم البنية.

إذاً، تؤهل البنية السياسية المرافقة للعصرنة جميع الظروف المناسبة لارتفاع حدّة الفساد، ويحاول البعض تبرير ذلك باعتبار أن الفساد يقوم بدور مشابه لدور اللوبيات (جماعات الضغط) في الدول المتقدمة، إلا أن غياب المأسسة السياسية عن الدول النامية، أو ضعفها، لا يجعلان التحليل دقيقاً. لأن الفساد هنا هو فساد فردي أو عصبوي وليس فاعلية مدّربة لهدف ترتضيه مؤسسة أو حزب، من أجل المساعدة

على تجاوز معيقات العصرنة.

هنا نأتي إلى إشكالية الأوهام الديمقراطية: فالأخيرة ليست حلاً عجائبياً لمشكلة الفساد باعتبارها مشكلة بنيوية، وعليه فإن الديمقراطية في غياب إرث عميق لتلازم المؤسسات واتساع وحرية المشاركة، تفسح في المجال أمام المزيد من الفساد (كما هو حال روسيا ورومانيا) وهي الأخطر في حال تجذّر النماذج السياسية التي تحل فيها استبدادية دولة - الإكراه محل الدولة عموماً، أو التي يحل فيها استبداد حاكم فاسد مكان الدولة ككل، كما هو حال هاييتي في عهد (دوفالييه) والفيليبين في عهد (ماركوس) وأوغندا في عهد(عيدي أمين) وإفريقيا الوسطى في عهد (بوكاسا)[1]، إذ أن أخطر أنواع الفساد وأكثره انحطاطاً هو الفساد المُعلن لكبار المسؤولين كما هو حال المكسيك التي حُولت نسبة كبيرة من القروض الخارجية القادمة لها، إلى حسابات شخصية لكبار المسؤولين[2] وكما هو حال الرئيس زياس في كوبا (1921-1925) الذي كانت زوجته تفوز بالجائزة الأولى لليانصيب في كل مرة. وهنا لا يتم التفريق بين المال العام والمصلحة الشخصية للحاكم، وعلينا أن ندرك أن هذا التفريق قد احتاج إلى زمن طويل في أوروبا وتحقق تدريجياً في المرحلة الحديثة من تاريخها، وهو ما لم يتحقق إلا مع العصرنة.

ومن عناصر الضرورة في فعل الفساد، طبيعة المجتمع وبالتالي طبيعة المجتمع السياسي التي تأتي عن الطبيعة الأولى. ذلك أن المجتمعات الموزاييكية لا يمكن إلا أن تنعكس في بنية المجتمع السياسي إذ أن طلب العدالة يستدعي التخلي في بعض الأحيان عن علمنة النظام السياسي لصالح تدخل خارجي للسلطة، يُقحم بعض التشكيلات

(1) Ropert Jackson and Carl Rosbery.«Personal Rrule theory and Practice in Africa»Comparative Politics vol.16.no.4. (July)1984.pp431-434.

(2) جريدة السياسة الكويتية 1986/5/30.

الاجتماعية الموزاييكية (القبلية، العشائرية، الدينية..) في المجتمع السياسي، ويعطيها دوراً ما دفعاً لاحتمال أن تطيح الديمقراطية في نموذجها الانتخابي بهذا التوازن؛ ذلك أن الديمقراطية تُفهم بشكل سطحي على أنها انتخاب الكفاءات، إلا أن الوصول إلى هذا المستوى لا يكون متوافراً بالشكل اللازم دون تحقق تراكم طويل في مفهوم الوطنية، مما يجعل هذا الشعار ينقلب على مستوى الممارسة، إلى انتخاب التشكيلات الموزاييكية لممثلها وليس لمن تتوافر بهم - فعلاً - الكفاءات، الأمر الذي يدفع التشكيلات الأقلوية خارج دائرة الفعل السياسي؛ خصوصاً إذا كانت في دائرة انتخابية لتشكيلة موزاييكية أقوى.

وإذا كانت الديمقراطية هي حكم الأكثرية واحتواء الأقلية بالمعنى الوطني، فإن الديمقراطيات الساذجة والمقامة على أرضية مجتمعية مقسمة بعوامل ما قبل قومية ووطنية، سرعان ما تتحول إلى حكم الأكثريات الموزاييكية واستبعاد الأقليات الأخرى، فهي إذاً ترسي كتلاً مجتمعية أثنية أو دينية أو طائفية.. على حساب كتل أخرى وبالتالي فإنها تكرس الفعل ما قبل القومي والوطني بدلاً من أن ترتقي به.

ولهذا وبقدر ما تستدعي الاعتبارات الوطنية اشتراك جميع الفئات المجتمعية، فإن بعض الدول في مرحلة دولة- الإكراه، ورغم توافر النوايا الصادقة - أحياناً - للدفع باتجاه دولة القانون فالمؤسسات، تجد نفسها أمام ضرورات إشراك خارجي مُقْحَم للمجموعات الصغيرة، في وقت يبدو فيه لبعض هذه الدول أن التغاضي عن بعض مظاهر الفساد لدى هؤلاء ولدى أقرانهم، (ميزة!) من أجل ترسيخ الاستقرار السياسي ولو إلى حين. وفي بعض الأحيان يكون ذلك التغاضي جزءاً من لعبة الميكيافيلية التي تُطالب الحاكم أن يمسك الأخطاء على القادة حتى لا يكونوا قادرين على تجاوزه أو الانقلاب على الاستقرار، وهذا ما عرفته تجارب مثل أوغندا وكينيا.

والحقيقة أن ثمن الاستقرار السياسي في مرحلة دولة - الإكراه غالٍ جداً من حيث الفساد، ولكننا يجب أن نؤكد على أن الفساد جزء من أي نظام سياسي، وثمة مستويات نوعية للفساد بقدر تطور النظام نفسه، لكن دولة-القانون وبالتالي تفعيل المؤسسات تدريجياً، وحدها التي تستطيع أن تضع حداً لتفشيه ولتحوله إلى قاعدة. إننا يجب أن نعترف أن الجدل النَوسَانيّ بين حدي الفساد والمثل العليا هو من طبيعة الأشياء، فضرورة الفساد هي أطروحة تستدعي نقيضها في إطار الجدل؛ والنقيض هنا هو استقصاء الوجدان الأخلاقي بحثاً عن تحقق مطلق للقيم (وهو مطلب لا يمكن الحكم عليه بالتحقق فعلياً) ولكن الجدل هنا ليس جدلاً هيغيلياً أو ماركسياً، ينتهي بثالث مرفوع جديد، إنه جدل باشلار وهاميلان الذي يجعل التعايش بين الفساد والأخلاق الأطروحة والنقيض حقيقة جدلية وجودية لا تنتهي، إلا أن طموح الديمقراطية يسير دائماً باتجاه شد الحبل نحو الأخلاق بقدر ما يستطيع.

ومن خلال إدراك ضرورة الفساد والأخلاق في تعايشهما الصراعي، فإن على قوى المجتمع أن تختار بينهما، فيما على الإرث الديمقراطي أن يدفع تدريجياً نحو المزيد من تطويق الفساد، عن طريق القانون والمؤسسات الفاعلة، والرقابة الدائمة. وفي الحقيقة فإن مشكلة الفساد هي مشكلة (الأقصى) في الوعي النخبوي.

وهم وسطحية الفهم الشائع للمجتمع المدني:

يعكس مصطلح المجتمع المدني، المستخدم في الوعي السياسي العربي السائد، لعبة المصطلحية وتلازمها مع لعبة القداسة. ففي وقت هزمت فيه التجارب السياسية لاعتبارات كثيرة، وخصوصاً التجارب السياسية خارج مشروع الدولة أو المعارضة لها، فإن مصطلح المجتمع المدني سرعان ما بدأ بالانزياح في أوساط المثقفين، باعتباره بديلاً عن العلاقة مع الدولة، ووسيلةً لتسمية أخرى للديمقراطية. وهنا بالذات تبدّى الوهم والعبث الفكري، إذ أن المصطلح بات يستخدم وكأنه بمثابة حزب سياسي ضمني، أو بمثابة مواجهة دائمة مع الدولة، أو بمثابة اختصار للعبة الديمقراطية.

ومما يعكس كم هي مفارقة عملية تأليه الديمقراطية وتقديس المجتمع المدني، أن النقد الأكثر بروزاً لفكرة المجتمع المدني قد جاء ممن هم خارج إلحاح الديمقراطية، بل ممن يتخذونها (لعبة) في إطار وعي شمولي بارتباط هذه الفكرة بفكرة الدولة[1]. أما أغلب الدراسات التي

[1] راجع بهذا الخصوص كتاب: المجتمع المدني دراسة نقدية، د.عزمي بشارة، مركز دراسات =

تجلدنا بإطلاقية المفاهيم الإيديولوجية: كالثورة، والديمقراطية، والمجتمع المدني والتحرر. فهي لا يمكن أن تندرج خارج مسألة يوتوبيا القداسة؛ فالأشياء التي لا تجرب، والتي تلحّ الفكرويات في المطالبة بها، هي التي يغلو الفكر في إبراز قيمتها[2].

لقد انبرى المثقفون العرب إلى استخدام هذا المصطلح (أعني المجتمع المدني) مع غياب الأمل بالتجارب الحزبية بالديمقراطية معاً، فغالوا في إبرازه وكأن لسان حالهم أنهم يستخدمونه «حصان طروادة» بهدف إزالة الدولة والانبثاق بالديمقراطية، وهذا الفخ التهويمي سرعان ما عكس الضحالة الفكرية التي تقف وراء هذا الاستخدام؛ إذ أن هذا التصور قد أسقط حقيقة أن المجتمع المدني هو مجتمع على اتصال حقيقي بواقع الدولة وأنه وليد تمفصل الوحدة الاجتماعية والسياسية[3] وبالتالي فهو الوجه الديمقراطي لعلاقة المجتمع بالدولة. ذلك أنه لم يقم - أبداً - في سيرورته التاريخية إلا باعتباره مفصلاً في علاقة الدولة بالمجتمع. وليس بالمقابلة بين الدولة والمجتمع ولا باعتباره نتيجة «نضالات» دونكيشوتية بينهما.

ولعل في تجربة روسيا وأوروبا الشرقية ما يفيد في حسم المسألة هنا، إذ أن هذا (الانبثاق) لواقع منتجات المجتمع المدني من أشباه مؤسسات غير متأصلة في التمفصل بين الدولة والمجتمع قد خلق مافيا

الوحدة العربية، بيروت،ط1، 1998.حيث نتبنى عمق مفاهيم هذا الكتاب ونعتقد جازمين أن(موهبة)بشارة في هذا النقد تتأتى من ثلاثة عوامل: عمقه الفلسفي، واندماجه في لعبة الديمقراطية، وإدراكه المبكر لعدم قداسة، لا الديمقراطية ولا المجتمع المدني.وهذا الثالوث الفريد ربما لا يتمتع به ديمقراطيونا.

[2] وهذا أدعى أن تفسح الأنظمة السياسية التي أنجزت دولة - الإكراه، بهامش في اللعبة الديمقراطية وفي استقلالية المجتمع المدني بشكل يتطور نسبياً، حتى يجُرب هذا المقدس.

[3] عزمي بشارة، المرجع السابق، ص11.

سياسية ومجتمعية أطاحت بالدولة ولم تقم المجتمع المدني. وهنا لا بد من التنبيه إلى أن مخاطر تحول المجتمع إلى(غول)، هي أخطر من استبداد الدول التوتاليتارية، لأن الإطاحة بالدولة لحساب وهم تحقق سريع للديمقراطية، وتأصيل أسرع للمجتمع المدني، سرعان ما أظهرت البنى المجتمعية الأكثر تخلفاً، وسرعان ما استدعت القوى ما قبل الحداثية، إذ أن أخطر ما في الأمر هنا أن الدولة والديمقراطية باعتبارهما من منتجات الحداثة السياسية، عندما تغيبا فإن الظرف الذي سيسود، ولو كان انتقالياً، سوف يبرز وإلى حد كبير القاع اللاحداثي، بل الأعمق فواتاً على المستوى الحضاري في المجتمع الأمر الذي يؤكد بأن «نزعة أمثلة المجتمع المدني في مقابل تقبيح الدولة، لا بد أن تصحو على مجتمع أكثر شراسة من الدولة»[1].

إن هنالك وهماً يتصور بأن المواجهة مع الدولة ستفضي آلياً إلى قيام المجتمع المدني، أو أن (كسر) الدولة سيؤدي إلى هذا المجتمع المنشود، وهو وهم ساذج للغاية لأن هذا المجتمع لا يقوم خارج العلاقة مع الدولة، لأن أصوله تكمن في العملية السياسية، أي في الدولة نفسها.

وهذا ما يعني أن استقلالية المجتمع المدني هي استقلالية نسبية لأن هنالك ضرباً من (الاعتماد المتبادل) بينهما تفرضه الطبيعة الوسيطية للمجتمع المدني بين الدولة وعموم المجتمع. بل إن الأمر يذهب بنا للتأكيد على أنه ما لم تتم الإجراءات النهائية لسيادة الدولة. وهذا جزء من مهام دولة - الإكراه - فإن المجتمع المدني لا يمكن أن يقوم، بل إن قيامه سيكون تهديداً (لقيامة) الدولة نفسها، وليس عاملاً مساعداً لها أو قواماً على التوسط بينها وبين المجتمع.

---

[1] عزمي بشارة، المرجع السابق، ص224.

إن من الأهمية بمكان التأكيد على أن هنالك خطراً يتمثل في تحول المجتمع المدني إلى مجتمع يخدم المصالح الخاصة ويقدّم خدمات جليلة لطبقة بورجوازية غير أصيلة وغير متبلورة وغير فاعلة، الأمر الذي قد يجعله في ظل غياب إرث عميق للدولة، وتحديداً لدولة الإكراه، وفي ظل تمادي دولة الإكراه وصولاً إلى تدمير الدولة نفسها، وعند عدم التدرج الجدي في العمل المؤسساتي للمجتمع المدني تحت ظل الدولة، نقول قد يجعله مادة صراع بين قوى المجتمع المدني نفسها وصولاً إلى استخدام مطيّة المجتمع المدني كأدوات لصراع عنف ما قبل قومي وما قبل اقتصاد السوق، على اعتبار أن المجتمع المدني نفسه مواكب اقتصاد السوق، إن لم نقل أنه وليد هذا الاقتصاد، فشرط نمو المجتمع المدني نمواً صحياً هو نمو الدولة واتضاح تشكيلها الاقتصادي لأن ضعف الدولة يؤدي إلى ضعف المجتمع المدني.

إن أخطر ما يمكن أن يحدث هو أن ينمو الاقتصاد الطفيلي ويركب على حساب المجتمع المدني ويحوّله إلى تابع متغرب عن وظيفته الديمقراطية. الأمر الذي يحيلنا إلى مجتمع لا مدني بل كولونيالي بالمعنى البشع للكلمة؛ أي بمعناها الارتكاسي. ويجب هنا أن نؤكد على أنه **بدون طبقة وسطى لا يمكن لمجتمع مدني أن ينمو.**

إن رفع بعض الشعارات التي سادت في الغرب لفترة قريبة مثل: **«قليل من الدولة وكثير من المجتمع المدني»**، ليس أكثر من امتداد واضح ليوتوبيا إلغاء الدولة أو القضاء عليها والاستعاضة عنها بديمقراطية صورية؛والآن: مجتمع مدني أكثر صورية. ولقد أكدت التجارب المُعاشة بشكل حثيث في الغرب أن ظهور القضايا الأمنية والبطالة والحركات العنصرية والمخاطر المختلفة على الأمر الإقليمي... سرعان ما أعاد النظر بمثل هذه الشعارات لصالح الدولة القوية، صحيح أنها الدولة الليبرالية كأعلى درجة في سياق تطور الدولة ولكن دون التخلي عن عمق

مفهوم (الدولة) بحد ذاته. هذا في الغرب فكيف الأمر في دول العالم الثالث التي لم تستطع الدولة أن تنجز مهامها من حيث السيادة والاقتصاد والأمن الإقليمي (وقد برعت في الأمن المحلي إلى حد كبير فاق المطلوب منها أحياناً)؟ .

إن وهم تخيل المجتمع المدني كرافعة بديلة، على الطريقة الأسطورية، للدولة ولصعوبة تحقيق الديمقراطية، قد أفضى أحياناً إلى المطالبة بأن تكون قوى المجتمع المدني مستقلة عن الفصل السياسي أو حتى عن أية قوة سياسية بل ويطالب البعض بأن تقابل القوة السياسية القوة المدنية!. وهذا مطب وقع فيه منظرون كانوا لتوّهم ماركسيين؛ أي يدركون (نظرياً) أن أي تشكيل مجتمعي سوف يعبر في نهاية الأمر عن مصالح اقتصادية وسياسية، وكأن المطلوب اليوم أن يحل المجتمع المدني مكان المدينة الفاضلة.

إن ما لا يدركه أغلب الذين يقدّمون من خلال وعيهم عبر الأسطوري المجتمعَ المدني على الدولة، أن الديمقراطية هي أعلى درجات عمل الدولة السياسي؛ والمجتمع المدني هو الإكمال اللاحق لعدم قدرة الديمقراطية التمثيلية على اختراق ثنايا المجتمع؛ لأنها -كما رأينا- أقرب إلى أوليغارشية سياسية، عندئذ تأتي مؤسسات المجتمع المدني لتحقق الديمقراطية (المباشرة) (وجهاً لوجه)، والأخيرة ليست شرطاً لقيامة المجتمع المدني أي هي أقصى تطور له. وعليه فإذا استعرنا واعتمدنا بنية بورور ذرفورد لتمثيل المادة من نواة الإلكترونات فإن المادة المعاصرة (لسياسة) هي في نواة الدولة، والكتروناتها في الديمقراطية، والكتروناتها السطحية (التي تقوم بتفاعلات السلب والإيجاب) هي المجتمع المدني.

إن البدايات الأولى للتمايز بين المجتمع والدولة في أوروبا كانت على خلفية التباعد الذي أرساه انتهاء الحروب الدينية في أوروبا

الإقطاعية. ولكن هذا التمايز قد نشأ باعتبار أن تمايز الدولة قد جعل من الممكن حدوث تمايز في المجتمع حيث مع قدوم الملك فقد النبلاء طبيعتهم السياسية كطبقة وتحولوا إلى طبقة اجتماعية ذات امتيازات سياسية. الأمر الذي يؤكد أن تمايز الدولة شرط لتمايز المجتمع المدني.

إن الأسئلة (القصوى) التي تطرحها دولة الإكراه هي التي تجيب عليها فاعليات المجتمع المدني، وعليه فإن الجدل يحكم هنا العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني.

نعم إن الدولة التي تشكل الوجه الآخر في العملة مع المجتمع هي الدولة الليبرالية، لكن الوصول إلى تلك الدولة يمر بمسار طويل سمته العامة هي (الدولة). وهذا شرط أولي يجب إدراكه خصوصاً في الدول التي لم تصنع انتقالاتها بعد.

بمثابة خاتمة:

إن الديموقراطية المطلوبة هي ديموقراطية عاقلة وليست ديموقراطية لا عقلانية مطلبية ساذجة وعليه فإن وعي سلبياتها هو المقدمة الأولى لتحقيقها. **ولأن ليس ثمة من عاقل يرفض الديموقراطية.** فإن ذروة ما يريده الكتاب هو الوعي بالسلب.

لقد بيّنا في ما سبق أن المطلوب ليس الانتقال إلى الديموقراطية على عواهنها إنما الانتقال من دولة - الإكراه إلى دولة القانون، فالمؤسسات، وهو البادئة الأكثر واقعية، لكن هذا لا يعني الذهاب إلى حدٍّ تغييب المظاهر الديموقراطية، باعتبارها ضرورة لترسيخ التجربة بالممارسة؛ ذلك أن تعلّم السباحة يقتضي الخوض في الماء، ونحن لا نفصل فصلاً تعسّفياً بين المراحل الثلاث. والأهم من هذا وذاك التأكيد على أن الدولة تهمّنا، والمحافظة عليها رصيد سياسيّ كبير لنا ويجب

عدم التفريط فيه، والأهم عدم استمرار دولة - الإكراه عندما تستنفذ أغراضها، لأنها إن استمرت ستقضم الدولة، وستنقلب على المشروع برمته. ولهذا فإذا كانت هذه الدولة بمرحلتها الإكراهية قد استنفذت أغراضها فإن عليها أن تؤهل جميع الإمكانات كي تحدث الانتقال المطلوب إلى دولة القانون، وهو انتقال يضمن بقاء الدولة واستمراريتها.

ملحق

ملحق

فكرة التمثّل

محاولة في توصيف أزمة النقد السياسي للمثقفين العرب

يعتبر المثقفون العرب، وفي ظل هواجسهم التآمرية!، أن مجرد الاقتراب من حقهم في نقد السلطات، هو بمثابة محاولة لوأد (الحقيقة؛ على اعتبار أن الوهم يُقنعهم أنهم يمتلكون تلك الحقيقة!) وأن ثمة مؤامرة تقودها السلطة السياسية؛ أية سلطة سياسية بل ومطلق سلطة، من أجل إبعاد صوتهم عن الوصول إلى حقل السياسة، وفي الحقيقة أن هاجس المثقفين؛ والذي يتحوّل إلى هجاس مرضي، يكمن وراءه الرغبة العارمة في البحث عن دور في العملية السياسية. وهو الدور الذي عزّ بسبب القطيعة بين الثقافة والسياسة والتي ساهمت بها الماركسية مساهمة أساسية وأضافت إليها نزعة الرفض المتأصلة في الوعي السياسي العربي الكثير من قوى الدفع والاستمرارية، فضلاً عن شيوع العقليّة التآمرية التي باتت تنظر إلى كل سلطة باعتبارها خطراً على (الطهرانية الثقافية !)، هذا إذا لم يذهب أولئك إلى حد تجريم السلطة السياسية بالعمالة النظرية أو العملية؛ المباشرة أو الموضوعية، لسلطة أعلى تكمن فيما وراء البحار؛ هناك في المتروبول أو في الغرب (باعتبار

أن مصطلح الغرب هو في الثقافة السياسية المعاصرة تعبير عن واقع منسجم؛ أقله في مواجهة العرب).

والحقيقة أننا نفاجأ بأن التجربة الثقافية السياسية في مختلف توجّهاتها النقدية تُمارس أبشع درجات الجهل بأصول النقد من حيث هو بناء على البناء، وبالتالي فهو أداة محايثة ومزامنة للواقع وهي بطبيعة الأحوال أداة اقتراب. الأمر الذي يجعل جُلَّ النقد السياسي السائد أشبه بانقلاب ذاتي على المصطلح فلا هو محايث ولا هو مزامن ولاهو يبني ولا هو يقترب!؟ . بل إن الماركسية التي جاءت التيّارات المختلفة لتتبنى فيها فكرة العقل النقدي كانت ترتكز إلى محورين أولهما التحليل الملموس لواقع ملموس والثاني ارتكازها إلى فلسفة هيغل مدعية أنها قلبتها رأساً على قدم.

وفي الحالتين لانشهد في النقد السياسي السائد تبنياً لتحليل الواقع الملموس ولا نشهد أيضاً أي محاولة جدّية للاستفادة من إرث هيغل في عقلية النقد، وهذا ما سوف نوجّه له نقدنا الحالي.

غياب الإرث الهيغلي:

ما يجهله الوعي النقدي العربي لا يكمن في هيغل وحده بل يمتد إلى ثنائي قبله هو مونتسكيو وهردر، حيث استخدم الاخير مفهوماً جديداً للتاريخ يتمثّل بروح العصر؛ وهو مفهوم تجد له أثراً عند ابن خلدون وروسو أيضاً في تعبير «طبيعة الأشياء»، حيث ذهبا إلى أنه لكي تطيعنا الطبيعة يجب أن نطيعها، وانطلاقاً منه تفرّع مفهوم روح العصر والإيديولوجية كرؤية كونية.

فقد ربط مونتسكيو بين النظام السياسي والمحيط الجغرافي الذي نشأ في كنفه وبين السمات التي يحملها شعبه، وانطلق هردر، مما

سبق، ليعكس عقلانية ممتدة في الفلسفة الألمانية، حيث رأى أنه من الحماقة اقتلاع سمة من أرضها وزمنها وبالتالي فمهمة الباحث (وبالتالي الناقد) أن يضع كلاً في محلّه، وإلاّ فإنه لن يرى إلاّ صورة مشوّهة ومن منظار أوروبي. وبالتالي لابد للناقد أن ينتقل إلى وسط الثقافة عوضاً عن أن يترجمها إلى منطق زمانه. ولعل هذا ماجعل نيتشه يقول بعد ذلك: «إن التاريخ المكتوب يقتل التاريخ المُعاش». وهنا لم تعد الحقيقة في العقل إنما في التاريخ.

وقد اعتمد هيغل على ما سبق لينقد فلسفة عصر الأنوار إذ أن دعوة هذه الفلسفة -برأيه- إلى العقل كانت ضرورية إلاّ أن العقل وفقاً لمفهومها كان مجرّداً وفارغاً من المضمون، فهو صحيح مادام مجرّداً وفارغاً[1] إذا ما حولنا تطبيقه على الواقع. لأن المجرّد لا يُعطي مقياساً للتعامل مع الواقع[2]. وهنا ينشأ - حسب هيغل - إرهاب يتمثّل بارتطام العقل المجرد بالواقع الملموس. وعليه فكما أن النقد لايتشخّص في تنظيم ملموس دائم، فإن الفكر النقدي لايستطيع أن يفهم الماضي، ولا بد من تجاوز الموقف النقدي في البحث التاريخي[3].

ويجب أن نؤكد هنا على أن ماركس لم يكن بعيداً عن الارتباط الهيغلي بفكرة روح التاريخ، إذ أن هذه الروح تغدو لديه البحثَ في المعطيات، وبالتالي العلاقات، المادية لكل مرحلة تاريخية (علاقات الانتاج في تلك المرحلة). وإذا كانت التسمية قد غدت أكثر إرهابية؛ عندما نعتت نفسها بالعلمية ونعتت غيرها بالمثالية. إلاّ أن الحقيقة التي لامناص اليوم من مواجهتها أن كلاهما أراد أن يدرس الواقع من الداخل، فهيغل رآه في الروح وماركس رآه في الإنتاج بل بالاقتصاد. ولكن المهم في الأمر أن

[1] العروي، عبد الله، مفهوم الإيديولوجية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى1980، ص:56.
[2] راجع: هيغل، مختارات، الجزء الثاني، ترجمة الياس مرقص، دار الطلعية، بيروت 1978.
[3] العروي، مرجع سابق، ص: 57.

هيغل ومن قبله هردر، يدين لهما الفكر الإنساني بفكرة محايثة الواقع وضرورة عدم إسقاط الفكر الذي نحمل على واقع آخر، فيما يدين الفكر الإنساني نفسه إلى ماركس الذي نادى بفكرة «التحليل الملموس لواقع ملموس» لكن إرهاب ماركس، ومن بعده الماركسيين، أنه افترض أن صفة العلمية تجعل من حقه أن يُمارس ما رفضه هردر من محاكمة الواقع القديم بلغة الواقع الحالي، فلو اكتفى ماركس بالقبول بالتحليل الملموس لواقع ملموس باعتباره قراءة باردة للواقع وصفياً وتحليلياً واكتشاف «روحه أو معطياته، لا فرق» دون المصادرة عليها سلفاً بأنها تكمن في علاقات الإنتاج، لقبلنا بذلك باعتباره جزءاً من سياق واقعيّ للنقد يبدأ بالوصف وينتهي بالتقييم ولكن دائما انطلاقاً من إمكانات ذلك الواقع وليس مما نطلبه نحن منه.

ولعل في فكرة ماكس فيبر حول «النموذج الذهني النظري المثالي» ما يخدم و يُقارب الفكرة التي ننزع إلى التركيز عليها هنا، وتتمثّل بعدم فائدة ربط الذهنيات بالقاعدة المادية وعدم إمكانية أن ندرس التاريخ أو الواقع؛ أيّ واقع بما فيه الواقع السياسي، من خلال مسبق ذهني يعتبر أن الحقيقة هي في مملكة تحليله.

لقد أصرّ الفكر النقدي العربي على محاكمة السلطة السياسية، بل ومحاكمة المعارضة أو حتى النظراء في الاختلاف السياسي، انطلاقاً من مسبق ذهني يتخيّل أنه الواقع وأنه الحقيقة. وفي الوقت الذي باعدت فيه السلطة السياسية بينها وبين مفهوم الثورة وبينها وبين المحاولات الفاشلة لتجسيد هذه الإيديولوجيا، مكتفية في الواقع الفعلي بالبراغماتية والمكيافيلية وبعض التواشيح الإيديولوجية، والاكتفاء بادعاء التجسيد الفعلي لهذه الإيديولوجية من الزاوية التعبوية، فقد غدا التفارق بين المثقف والسلطة حقيقة فعلية، أضافت له السلطة حق

الاستئثار بالمعطيات الواقعية فيما انبرى المثقف ليحاكم السلطة بدون مُعطيات.

في هذا الإطار نطرح فكرة التمثّل باعتبارها أقرب إلى هردر لكننا نميّزها ببضع تفاصيل:

فكرة التمثّل:

قد لا يكون المصطلح مستعملاً وفقاً لما نرومه منه، لكننا لابد أن نقارب المصطلح بجذور تطرح نفسها علينا فالتمثل بالإنكليزية والفرنسية هو (REPRESENTATION) وهو ما يعني إعادة الحضور؛ مما يعني تجسيد الواقع ماضياً أو غائباً في الحاضر، وهو ما يمكن أن نلمح نذراً تصبو إليه لدى الإغريق أو عند الفارابي، لكن الموضوع يأخذ بعده الأمثل علمياً في دارات الرنين الكهربائي أو في نظرية الهوائي عندما يتمثّل الهوائي الإشارة الكهرو مغناطيسية فيستجيب لها ويُحقق حضورها الكهربائي.

وكي لانغرق في الاستدعاء المُقارن، فإننا نقول إن التمثّل يعني إدخال الآخر (وليكن النظام السياسي) في بنيتنا إدخال التفهّم؛ إذ أن حقل السياسة، وعلم الاجتماع... لا يمتان بصلة إلى (التفسيرالسببي، كما الفيزياء، باعتباره إعادة توليد ذهنية للظاهرة الواقعيّة شرحاً يفسر حادثةً بعينها، إنما يتصلان بشكل مباشر بمصطلح (الفهم) الذي يرتبط بالسلوك البشري، وهو أقل خضوعاً للربط السببي أو التوقعيّ.

وهذا يعني أن التمثّل حضور المادة المنقودة حضور الوجود المحايث مكاناً والمزامن زماناً. وبدونه لايمكن تقييم الظاهرة المنقودة وتفسير واقعها ونقد أخطاء هذا الواقع.

وفي حالتنا هذه، يعجب المرء كيف يُمارس نقد نُقادنا بدون تمثّل أي بـدون إدراج الواقـع السياسـي فـي وعينـا الحـاضر زمانـاً ومكانـاً ومعطيات. فالمعطيات بيد السلطة وحدها، فلا أرقام واقعية لدى المثقف ولا توافر لأيّ معرفة واقعية بحجم الإمكانات ما يحيط العمل السياسي حتى يمكن تمثّله و نقده. وعليه فـأغلب النقـد الـذي عرفتـه التجربـة المثّقفاتية لا يتعدّى الرغبويات المُحلّقة أو البيوريتانية المُغرقة في المطالبة بالأقصى أو مجرد تحليلات نظرية لا يستطيع المنقود إزاءها إلاّ الرثاء لمقدمها.

صحيح أن السلطة السياسية العربية تتحمل جزءاً من المسؤولية إزاء غياب المعطيات عن المثقف نظراً لاستئثارها بالمعلومات، وعسفها، إلاّ أن المثقف لم يفسح في المجال، في عصر الثورات والإيديولوجيات، لمحاولة التمثّل، في ظل غياب النوايا الحسنة والتقدير الإيجابي لفعل الدولة، إضافة إلى أن أغلب المثقفين كانوا يتقمّصون البعد الأفلاطوني والفارابي في وزن المفكرين ودورهم في العمل السياسي الأمر الذي دفع بالمثقف إلى التوهم بأنه يحمل الحقيقة وأن كل من يمارس السياسة ليس أكثر من ممارس من الدرجة الأولى يجب أن يفسح في المجال أمام من يُقيّمون في الدرجة الأولى (أعني المثقفين)، وهذا ما يُفسّر أيضاً كيف أن الأجواء السائدة بين المثقفين هي أجواء(نمٌ !) اجتماعي وثقافي فهم لا يرفضون السلطة ورجالاتها فحسب بل يرفضون بعضهم البعض وبهذا يغدو النقد إلغاءً، حتى أننا نميل للحكم سلفاً بأن المثقفين، لو أتيح لهم أن يكونوا في سُدّة السلطة لكانوا –ربما – أكثر سلطوية وتسلّطاً ممن يتهمونهم بأنهم من الدرجة الأولى. ودليلنا على ذلك أن أكثر السياسيين إلغاءً صلفاً للآخرين هم أولئك الإيديولوجيون الذين وصلوا عبر أحزاب إيديولوجية وعقائدية إلى الحكم؛ إذ أن مرض «الدرجة الأولى» والامتلاك المطلق للحقيقة لم يتجاوزهم، ربما إلاّ بعد مرور زمن طويل

على اندراجهم بالعمل السياسي وابتعادهم عن الإيديولوجية وانغماسهم بالبراغماتية. كما نسوق مثلاً آخر وهو أن جميع الأحزاب السياسية، الإيديولوجية ذات الطابع النخبوي المثقفاتي كاليسارية والشيوعية، خارج السلطة، لم تحل خلافاتها الفكرية الداخلية إلاّ عبر الانشقاقات ذات البعد الفرديّ. وهذا ليس بسبب مرض غياب العمق الديموقراطي لديها كما تم التنظير له طويلاً فحسب، بل بسبب آفة هي آفة النقد بلا تمثّل بل بأسلوب مثقفي «الدرجة الأولى».

نعم تحتاج التجربة السياسية إلى النقد ولكن تجاربنا في النقد كانت نواحاً بلا صدى، وثمنه كان الافتراق بين السلطة والمثقف.

وبينما كانت العملية السياسية تسير على سكة الواقع كان النقد السياسي العربي يسير على سكة أقل ما يمكن القول عنها أنها سكّة (النقّ)، وهي في النتيجة النهائية ليست فقط بلا فائدة بل مخرّبة. وخلاصة القول أن نقداً بلا تمثّل هو عملياً ليس أكثر من ... نقٌّ.!!

حوار مع المؤلف

حوار مع المؤلف

أجرته جريدة المحرر نيوز(باريس) يوضح فيه رأيه حول الدولة وتحوّلاتها.

** في مقال لك، عبرت عن اتجاهك نحو «المصالحة التاريخية بين السلطة السياسية والمثقف» ألا ترسخ هذه المصالحة مبدأ التكيف على حساب مبدأ النقد والاختلاف. على اعتبار أن السلطة السياسية متغيرة ومتحولة. أما المثقف فإنه على النقيض نسبياً؟*

لا ترسخ دعوتي للمصالحة بين السلطة والمثقف مبدأ التكيف على حساب مبدأ النقد والاختلاف، لكنها ترسخ مبدأ التكيف لصالح نقد فعال واختلاف ليس لمجرد الاختلاف أو للتمايز بالخلف؛فالسلطة السياسية، لا تحتاج دائماً إلى أبواق، إنما تحتاج إلى ما يسمى «بالوحدة الوطنية» والمثقف - ولسوء الحظ - بنى موقفه من السلطة السياسية على وهم يعتقد أن النقد هو وظيفته، لكنه نسي في غمار الإحساس الطفولة بالذات ومعاركه المشروعة وغير المشروعة مع السلطة السياسية أن النقد هو بناء على البناء؛ بمعنى تثمير الإيجابي والبحث الواقعي على حلول للسلبيات. إلا أن المثقف العربي غاص طويلاً بالانتقاد، ب دلاً من النقد، وتوهم أن وظيفته هي وظيفة الناقد بمعنى المنتقد الذي لا يرى السلبيات وبالتالي فإن وظيفته: معارضاً (بالضرورة) ؟! وهذا خطل أدى

إلى غياب فعالية المثقف لأنه استعدى عليه السلطة السياسية وأصبح بلا فعالية لأنه غدا مجرد منتقد لا أكثر. والمطلوب، وفق ما قلته سابقاً، أن يتكيف المثقف ليكون فاعلاً. فأنا على قناعة بأن لا فاعلية خارج «العقل السياسي للدولة»، وهذا يعني أن يمارس المثقف النقد بمسؤولية عبر المصالحة التاريخية لأنني أعتبر بأن الوهم الماركسي بدور المثقف الثوري والمنطق الثوري، وعلى الرغم من أن هذه المصطلحات تدغدغ مشاعرنا كمثقفين، إلا أنها لا تنتج على صعيد الواقع شيئاً اللهم إلا مشاعر طفلية ومراهقة بالذات المنفلتة من عقالها على حساب الموضوع وهذا ليس فعلاً سياسياً ولا ثقافياً إنه مجرد فعل نفسي مرضي.

**** في تقسيمك للمثقف في نماذج، تحدثت عن مثقف سلطة «عضوي، وببغائي» «وأصحاب الحلول السحرية العجائبية» و«النموذج الهجين» وكما وصفته: نموذج أفرزته تجربة عدم قدرة المثقفين على ولوج ملكوت الزمان والمكان السياسيين أو مغادرة الحلم الأقصى والأدلجة. فأي مثقف إذاً تريد مصالحته مع المثقف؟***

مثقف السلطة مندمج ومتصالح وانتهازي في بعض الأحيان. وهذا لا بد من المصالحة معه داخلياً أي بين المثقفين أنفسهم، باعتباره طرفاً في معادلة الثقافة وباعتباره موجوداً. وديمقراطية الثقافة تستدعي أن نعترف بالآخر. أما المثقفون الداعون إلى الحلول السحرية والعجائبية (وهم جل المثقفين العرب) فهؤلاء هم الذين يجب إعادة (طبخهم) من جديد بحيث يتخلون عن الأوهام المفرطة ويحاولون أن يفهموا السياسة التي لم يفهموها قط، إلا باعتبارها مجرد أحلام إيديولوجية وبيوريتانية (طهرانية)، فيما يجب على السلطة السياسية العربية أن تزاوجهم بواقعيتهم وتأخذ منهم مورثة الحلم والنزوع نحو الأقصى. وهذه عملية في غاية الصعوبة ستصطدم، منذ البداية، بتوجس المثقفين وعنجهية بعض رموز السلطة الذين لن يروا فائدة من

هذه المصالحة طالما أنهم أقوياء.. والمثقفون ضعفاء على مستوى الفعل، وهذا ما يستدعي وجود طرفين في معادلة السلطة والمثقف يكونان قادرين على امتصاص «الصدمة الأولى»، لأن مشروعاً كبيراً كهذا يحتاج إلى عقلاء وطويلي النفس وذوي القدرة على الاستيعاب من الطرفين معاً. أما النموذج الهجين الذي يدعي المعارضة بينه وبين زملائه وطلابه خصوصاً، فهو نموذج شائع جداً لدى دكاترة الجامعات بينما يتعيش على أبواب السلطة السياسية ويستفيد من امتيازاتها بالعلاقات الشخصية محققاً مقولة الحصول على «شرف المعارضة ومغانم السلطة» وهو نموذج ما فتئ ينتشر في أوساط الماركسيين بشكل خاص الذين انهارت التجربة النظرية أمامهم فإذا بهم يسعون إلى الخلاص الفردي بطريقة يظنون أنها متذاكية بحيث يحفظون ماء وجههم (الثقافي) ويتصورون أنهم يضحكون على السلطة. وفي الحقيقة، فإن السلطة السياسية إما تنخدع بهم أو أنها تبادلهم اللعب بلعب آخر، هو ضرب من استيعابهم بمعنى من المعاني. ودعوتي إلى «المصالحة التاريخية» هي تجاوز حالة (اللعب) هذه، والبدء بمشاركة (ما) في بناء الأوطان بدلاً من مناصبة الأعداء وافتعالهم بطريقة دونكيشوتية ومكلفة للسلطة والمثقف على حساب الوحدة الوطنية.إن جميع المثقفين يجب أن يصالحوا السلطة ويتصالحوا قبل ذلك، مع أنفسهم، ومع بعضهم البعض.

**** كذلك تعتبر أن السلطة تندرج في الحلم.. وفي مكان آخر تريد إعادة الاعتبار للميكيافيلية السياسية. ألا يبدو الجمع بين «الحلم» وبين «ميكيافيلي» مستحيلاً؟***

لا عمل سياسياً من دون ضروب من الميكيافيلية!هذه حقيقة واقعة أصفها، وتفرض نفسها على الجميع.لكنني، إذ أدعو إلى تزاوج السلطة مع الحلم، فهذا من أجل ألا تتحول الميكيافيلية إلى ذرائعية سلطوية

متسلطة إلى أبعد حد وعلى حساب كل قيمة جميلة؛ إنها محاولة لتطعيم السلطة بالجمال والأخلاق والتخفيف من غلواء «الواحدية الاختزالية» للميكيافيلية؛ إنها محاولة توفيق؛ فبدلاً من النوسان بين رحى النظريات البيوريتانية والأخلاقية في السياسة، والتي لم تتحقق ولن تتحقق، وسندان الفعل البراغماتي الميكيافيلي المحض، فإنني أدعو إلى تطعيم الطرفين وتهجينهما، وهذا ليس مستحيلاً.إنها دعوة إلى منظومة سياسية أخلاقية جديدة تمارس الفعل السياسي البراغماتي وتبقي على ضروب من الحلم الإيديولوجي والأخلاقي؛ ذلك أن الخطورة، كل الخطورة، هي في مرحلة انهيار الإيديولوجيات، عندئذ ستنقلب السياسة إلى اللعب في حقل الميكيافيلية المحض بدلاً من أن تجمع الأمل والعمل.

• يشعر القارئ ببراغماتية واضحة وتبسيط ما في دراساتك. هل تمتلك تفاؤلاً منهجياً معيناً؟

عندما أتحدث عن السياسة لا بد أن أتحدث بواقعية؛ والواقعية تستدعي البراغماتية باعتبارها منهج العمل السياسي. فإذا كنت ترين أنني أتفاءل بالمنهج البراغماتي فهو منهج إرغامي في العمل السياسي ولا وجود لعمل سياسي خارج هذا المنهج أو من دونه بالأحرى.

• أيضاً نرى أن الميكيافيلية هي جوهر الأداء السلطوي تاريخياً. بمعنى أن لكل سلطة غاياتها أن تبرر وسائلها افما هو البديل النسبي عن موت الإيديولوجيا وولادة الميكيافيلية في دراساتك. أي هل تطرح الميكيافيلية كمشروع بديل للتغيير؟

الميكيافيلية لم تولد في دراستي. وكل ما فعلت هو أنني وصّفت الواقع، واقع الممارسة السياسية. وبالتالي فالميكيافيلية لا يمكن أن تكون مشروعاً بديلاً للتغيير، لأنها جزء من الممارسة السياسية، وجزء لا يتجزأ

أيضاً منها. وعليه، فإن فكرة المشاريع البديلة هي فكرة ضرورية. نعم لماتت الإيديولوجيات أو هي تحتضر ولكن هذا لا يعني أن هنالك عملاً سياسياً بلا أيديولوجيا. إذاً، إن كل منظومة سياسية تعبوية هي ضرب من أيديولوجيا، ذلك أن الحاجات السياسية لدول العالم الثالث محكومة بضروب من التعبئة وبالتالي بضروب من الإيديولوجيات. صحيح أن الإيديولوجيات الكبرى قد سقطت وأصبح من المستحيل القبول بالمبدأ الذي يقول: «الواقع خطأ والنظرية صحيحة». وعليه، فإن مشاريع التغيير يجب أن تنطلق من أسس جديدة ولهذا فإنني أدعو - ليس فقط إلى خطاب عربي معاصر ومختلف - إنما إلى إعادة تشكيل البنى السياسية السائدة وخصوصاً بنى الأحزاب إذ أن خطابها الإيديولوجي قد يستدعي في بعض الأحيان تغييرها كلياً. وهذا لا يعني أنني لا أقبل ولا أرى مبرراً للإصلاحات الحزبية، إنما يعني أننا يجب أن نتوقع بأن الثمن لن يكون بخساً لعملية التلاؤم مع الواقع ولعملية التغيير التي سوف تحدث شئنا أم أبينا. وبالتالي، فإن عنصر التغيير سيكون مرتبطاً إلى أبعد حد بضرب من المثاقفة بين نمطين مختلفين تماماً وهما: «نمط الإيديولوجيات الثورية» و«نمط الإيديولوجيات السياسية» لمراحل الاستقرار السياسي؛ الأمر الذي سيغير - ليس فقط بنى الأحزاب السياسية - إنما سيستدعي تغيير كوادرها لأنه من الصعب - كما أتوقع - أن ينتقل المرء بسهولة من عقلية التثوير المنفلتة من عقالها إلى عقلية الاستقرار والتكيف الفاعل مع المتغيرات العالمية؛ إذ أن السياسة ليست فقط مجرد خيار محلي إنما هي تفاعل اضطراري وحتمي مع واقع العالم.

• كيف ترى دور «الثقافة» في مرحلة التطابق مع مشروع «السلطة»؟

لا مجال للحديث عن تطابق مع مشروع السلطة. أنا أطرح عملية

تكامل بين العقل النقدي للمثقف ودواعي السلطة السياسية للاستقرار. وهنا ستكون الثقافة جزءاً من عملية البناء بدلاً من أن تبقى دائماً في موقع الهدم المستمر، أو وهم الهدم الذي لن يحدث في الواقع، وإنما يبقى دائماً محلقاً على المستوى النظري. وهنا لا يجب التسرع بالتصور أن دور الثقافة سيكون التبرير وإنما قد يكون التفسير باعتباره مقدمة للدور فاعلاً للثقافات، من أجل ما يمكن تسميته هنا (التجاوز). في الواقع يجب أن نتخلص من وهم الثقافة الانتقادية المعتمدة على نظريات براقة تسمى (ثقافة نقدية). المطلوب من الثقافة في مرحلة المصالحة التاريخية مع السلطة السياسية العربية أن تبني وأن تزيد من شعور المواطنة للمثقف وفعله بإدراجها - أي الثقافة - في فعل هذه المواطنية.وليس بالاكتفاء بمجرد موقف نظري. نعم! يجب الذهاب مباشرة إلى الواقع، بدلاً من الاكتفاء بتخليه أو بوهم نقده. نعم! يجب أن تبقي الثقافة مسافة بينها وبين السلطة، ولكن هذه المسافة لا يجب أن توغل كثيراً في الابتعاد أو في العداء. أنا دائماً مع المواقف المعتدلة فلا يجب أن تتحول الثقافة إلى بوق، كما لا يجب أن تتحول إلى موقف معاد، إنما، دائما، يجب أن يكون هناك توازن (ما) في هذه المعادلة.

❖ *وفي اتجاه آخر: التجربة الخاطئة هل تعني نظرية خاطئة؟*

نعم، في كثير من الأحيان. لأن النظرية غالباً ما تصدر لا عن قراءة فعلية للواقع، بقدر ما هي قراءة رغبوية له.كما أنني يجب أن أؤكد، هنا - كإبستمولوجي - تحذيراً شديد اللهجة من عملية «أسطرة» النظرية من خلال ربطها بمفاهيم نعتية ووصفية كالقول «بالعلمية» إذ أن هذا النعت يحاول أن يضفي ضرباً من القداسة على النظرية ليجعل منها أسطورة خلاص أو ديناً جديداً. ليس ثمة شيء حتمي في أي نظرية، الحتمي هو ما قد حدث فعلاً.. وليس ما سوف يحدث.. وأنا

أسخر دائماً من التوهم الذي يصيب البعض عندما يتحدثون عن علوم إنسانية متخيلين أنها «قانونية» أو «ناموسية» كالعلوم الفيزيائية. وأنا هنا أؤكد بإصرار على أن ليس ثمة إمكانية لأي علم من العلوم الإنسانية على تشييد رؤية دقيقة كل الدقة عن الواقع أو عن مستقبلية صارمة ودقيقة، إنها لا تستطيع إلا أن تقدم إلا «صورة ما».وبالتالي، فإن وهم النظرية يجب أن يتراجع إلى حد كبير لدى المثقفين ويجب عندئذ إما أن تتعرض النظريات إلى نقد شديد لتجاوز مثالب سكونيتها، وبعدها عن المتغير من الواقع، أو أن تنسف كلياً. هنا يجب أن أؤكد أن كل تجربة نظرية مفهومية إنما تعبث في حقل «المجردات» وليس في حقل الواقع؛ فليس المفهوم هو الواقع وليس الواقع هو المفهوم، والفكر هو الحركة النواسانية بين الواقع والمفهوم. فإذا فشلت التجربة، فإن الانحياز قد كان بالتأكيد مغالياً لصالح النظرية أي لصالح المفهوم وعلى حساب الواقع. إنني أتمسك بمقولة أرددها دائماً: «حذار من تبني الإيديولوجيات لأنها قد تعيش معنا العمر كله وليس ثمة شيء في الكون كله على المستوى الفكري يستحق أن يصاحبنا العمر كله».

◆ وفي السياق نفسه: هل تظن بأن الفكر التغييري قد عبر عن نفسه جلياً في العالم العربي أم انه كان يطل على الناس ويطرح مشروعه من أضيق النوافذ بسبب قوة الدولة العربية؟

مصيبتنا في الفكر التغييري قد عبر عن نفسه، أحياناً من خلال الدولة. وهنا قد وقع في مفارقة. إذ أن فكرة الثورة تتناقض تناقضاً عنيفاً مع واقع الدولة؛ الثورة لا تتوقف عند حد وهي مستمرة على واقع التغيير فإنها محكومة بواقع الاستقرار الذي يتناقض إلى حد القطيعة مع التغيير، أحياناً .ولهذا فأنا على قناعة كبيرة بأن الفكر التغييري العربي بوضعيته الثورية المنفلتة من عقالها في مواجهة الدولة عموماً قد

ساهم «مشكوراً» في تقوية الدولة العربية! لأنه بقدر ما كان مضاداً للدولة بقدر ما استوجب على الدولة أن تقوي ذاتها. أما ما نراه اليوم من التناحر بين قوة الدولة وضعف المثقف وعجز النظريات الثورية التغييرية، فهذا لاحق على المسألة، وهو أمر طبيعي أيضاً، أعجبنا ذلك أم لم يعجبنا. لأن الدولة يجب أن تكون قوية وإلا فلا معنى لوجودها ولا فائدة. فهذه مسألة يجب تجاوزها اليوم من خلال تقوية المثقف. أعلم أن المسألة في غاية الصعوبة ولا يمكن أن تحل بتبسيط زائد، وأعلم أن السلطة السياسية فيها من يرفض المصالحة وأن المثقف يغلو في موقفه النقدي من الدولة إلى حالة من الدونكيشوتية الذاتية فيتخيل كأن العالم متوقف عنده، وهو حذر دائماً من الدولة ومتوجس منها ويعيش هجاس بعدها التآمري، لكن عمقاً من الطرفين أو من بعض من الطرفين يمكن أن يساعد على عملية التجاوز. وهذا ضروري كي لا نخسر الدولة ولا يتحنط المثقف.

• قولك «الوحدة بأي ثمن» ألا يُخاف من تحولها إلى مقولة استعلائية استبدادية مثلها مثل أي «فردوس» ساهم ببناء السجون ونفي الآخر وإنكار الاختلاف؟

أنا لم أقل بالوحدة بأي ثمن بالمعنى الذي يتم طرحه في السؤال! فأنا أقول بضرورة الوحدة ولو كان الثمن ميكيافيلياً. ويجب ألا نصاب دائماً بهذا «الهوس» الإنسانوي الذي يخشى من المقولات الاستبدادية! إذ أن «الإكراه» هو جزء من الفعل التاريخي للعمل السياسي وأذكّر هنا بمقولة مهمة لسيمون دوبوفوار تقول فيها: «من السخافة معارضة عمل محرر بالقول بأنه يعني الجريمة والاستبداد، لأنه من دون جريمة واستبداد لا يمكن تحرير الإنسان، إننا لا نستطيع أن نتجنب ذلك الديالكتيك الذي يذهب من الحرية إلى الحرية عن طريق الديكتاتورية

والاستبداد». وهذا سيستفز المشاعر الإنسانوية الرقيقة للمثقف وللمواطن العادي، لكني يجب أن «أخرج رأسي من الواقع لا أن أخرج الواقع من رأسي» فلو دفعت سوريا، مثلاً، ثمناً غالياً للوحدة مع مصر في لحظة الانفصال لكان التاريخ أفضل، أعجبنا ذلك أم لم يعجبنا! لكن رقة عبد الناصر لتدفعنا اليوم ثمناً غالياً أكبر بكثير. أنا مع الفعل بنتائجه، فلو كنت في ذلك الوقت لرفضت تدخلاً دموياً لإعادة الوحدة ولكن لو حدث ذلك وجلست أقيم الموقف الآن لقلت بأنه كان عملاً صائباً وتاريخياً وفي غاية الأهمية. هذه هي مفارقة المثقف في علاقته مع الحدث السياسي؛ إنه لا يدرك ضرورات العمل السياسي بعقلية باردة ولكنه يفتح النار عليها عندما تفشل بسبب عدم إقدامها على الفعل «الاستثنائي». هذه مشكلة حقيقية. وفي الواقع إننا لم ننتج بعد المثقف الذي يجرؤ كما يجرؤ المثقف الغربي على أن يقول إن «العنف أحد قوافل التاريخ» بل وقافلة أساسية من قوافل التاريخ. نعم! يدفع البشر أثماناً كبيرة ولكن في واقع الأمر فإن التاريخ لا يكتب عن الأفراد إنما عن الأحداث الكبرى ويقيم بالتقدم. هنا يبدو التحذير الوارد في السؤال في أن تتحول المقولات إلى عوامل تبرير للعسف والاستبداد.

وعليه فإننا يجب أن نحاكم المقولات ببعدها الاستعلائي إذا لم تنتج حالة تقدم وبقيت مجرد تبرير أو غطاء للاستبداد. إن وظيفة المثقف هنا - وهذه مفارقة أيضاً - إنه لا يستطيع أن يؤكد البدايات لكنه يجب أن يقيم النهايات بغض النظر عن السياق. إن التقدم أيضاً هو مقولة خطيرة غير محددة تحديداً مدرسياً.. الأمر الذي يمكن البعض أن يرى في حدث (ما) تقدماً فيما لا يراه الآخرون كذلك. لكنني على قناعة بأن أحداً لا يجرؤ على أن يقول بأن الوحدة ليست عامل تقدم. وعموماً، فالتاريخ لا يقاس إلا بالفترات الزمنية الطويل.

• ولا شك في أن فكرة الدولة لم تنظم المجموعات السياسية الحاكمة في السلطات العربية. فما هو المفهوم الأساسي لديك حول رؤيتك للدولة بالإكراه وفلسفتها بالقانون؟

أعلم أن هذه الرؤية قد سببت مشكلات كثيرة وأثارت زوابع فكرية ليس في بلدي فحسب، إنما في أجزاء مختلفة في الوطن العربي خصوصاً بعد مناظرتي السياسية في قناة الجزيرة الفضائية نهاية شهر تشرين الأول/ أكتوبر والتي مهدت لها بمقال في الحياة بلندن في 97/12/17 وأنا أعترف بأنني كنت أعلم بأنني بهذا الطرح المباشر والصريح سأخسر مائة في المائة من الشارع العربي وتسعين في المائة من المثقفين وخمسين في المائة من السلطات السياسية. لكن رهاني كان ولا يزال هو على أهمية المكاشفة والمصارحة بين المثقف والمثقف، و المثقف والسلطة؛ بمعنى أنني لا أقدم نظرية جماهيرية إنما أطرح رؤية سياسية أقرب إلى الواقعية منها إلى النظرية وهدفها إجرائي ويتمثل، بتقديري، عبر الانتقال السلمي من نموذج الدولة العربية الحالية إلى نموذج أكثر تقدماً بمعنى المحافظة على إرث الدولة والدفع بها نحو التقدم كما سيأتي لاحقاً في مصلحة تعود على المثقف وعلى الناس وقبل كل ذلك على الدولة. **تواجهني مصطلحات تتهمني بـ (التوفيقية والتلفيقية والتبريرية والسلطوية.. إلخ) وأنا شخصياً غير معني بهذه الاتهامات لأنني أعتبر أن العبرة في النتائج وأن كل فكر جديد يجب أن يواجه بهذه العاصفة، ذلك أن مثالب الإيديولوجيات أنها تتمتع بعطالة تمنع التغيير.** والحقيقة أن المثقفين يخشون الحقيقة وتسمية الأشياء بمسمياتها – وهذا شأنهم لا شأني. رؤيتي تتلخص بالتصور التالي: إن الديمقراطية ليست ثمرة جاهزة برسم القطف وأن علة الديمقراطية ومشكلتها لا تكمن في الدولة العربية الحالية، ذ أن الديمقراطية هي بذرة تنمو بضرب جذورها في المجتمع وباستمرارها في القوانين وإيجاد حقل ممارستها بالمؤسسات ومن ثم بتجسيدها لهوية سياسية.

والغريب في الأمر أن معظم - بل ربما الغالبية العظمى من المثقفين لا يرون ذلك، بل يرون أن سبب التخلف السائد إنما يكمن في استبدادية الدولة العربية وأنا أرى أن السبب تحول إلى نتيجة والعكس بالعكس وأن التداخل ينتج «خبيصة» على المستوى الفعلي. وأرى أن المسار السياسي للوصول إلى الديمقراطية يمر بدولة «الإكراه» ثم ينتقل إلى «دولة القانون» ثم إلى «دولة المؤسسات» ويتوج عندئذ بالديمقراطية. وهنا لا يجب التوهم أنني أفصل بين هذه المراحل، ذلك أنها مراحل مترابطة فليس هنالك دولة بلا إكراه وقانون ومؤسسات، ولكن في البداية تغلب عليها سمة الإكراه ثم يتم تجاوز (الخوف من الأجهزة) للانتقال إلى (الخوف من القانون) وهنا تغلب سمة القانون، وعندما تتجسد المؤسسات تغلب سمة المؤسسات وهنا تصبح الديمقراطية تحصيلاً حاصلاً. الخطورة أن هوية (الدولة) كهوية عالمية فرضت على العالم منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى مطلع السبعينات. والآن تفرض هوية الديمقراطية وما أخشاه أن تأتي الديمقراطية المعلبة لتفرض نوعاً من الارتكاس عن الدولة نفسها لأنها ديمقراطية بلا حامل سياسي أفقي (حزب. نقابة. مناخ القبول بالآخر) سوف تعمل على الحامل المجتمع العمودي (الطائفي. الديني. العشائري. القبائلي) وهكذا سيرتكس بالوطن إلى ديمقراطية الطوائف. أنا على قناعة بأن (دولة - الإكراه) قد استنفذت أغراضها، وأصبح الآن - من الضروري الانتقال إلى (دولة-القانون)، من دون التسرع بطلب الديمقراطية لمعناها الأقصى (وهذا يعني أن بعض مظاهر الديمقراطية يجب توافرها). إن دولة - الإكراه إذا استمرت فإنها ستتحول إلى (آنتي دولة) أي ما هو ضد الدولة وسيلغي إرث الدولة ذاتها وهذا خطر قد يؤدي إلى العودة إلى نقطة الصفر أو إلى حالة من الدوران في دائرة وإلى حالة من السباحة في الفراغ. لهذا أنا أدعو للمصالحة التاريخية

بين الدولة والمثقف من أجل انتقال سلمي إلى دولة (دولة القانون). فأنا على قناعة بأن الدولة العربية ليست فاسدة بالمطلق وهناك إمكانية وتفاؤل لإحيائها في ربع الساعة الأخيرة، لكن الخطورة هي أن نصل إلى الساعة (25) وهي التي لا يمكن العمل فيها بأي شيء.

حظي مقال الكاتب الذي نُشر في الحياة بتاريخ17/2/1998 ونُشر في هذا الكتاب تحت عنوان بمثابة تمهيد: من الميكيافيلية إلى إشكالية الدولة، إلى نقد المنتقدين ولسجالية الموضوع وإشكاليته نورد الانتقادات ورد الكاتب عليها.

في شروط المصالحة بين السلطة والمثقف*:

يبدو للمتأمل في إشكاليات الخطاب العربي المعاصر، وفي مقدمتها إشكالية المثقف والسلطة السياسية، أن العلامة الفارقة التي ميزت عقدي الثمانينات والتسعينات هي الدعوة إلى تجسير الفجوة بين المثقف والسلطة العربية، والبحث بآن عن شروط المصالحة التاريخية بين الاثنين بعد عقود من الجفاء والعداء المتبادل. كانت الدعوة إلى تجسير الفجوة بين المثقف والسياسي قد وجدت طريقها معد بداية عقد الثمانينات عندما كتب سعد الدين ابراهيم مقالته الموسومة بـ «تجسير الفجوة بين المثقف العربي وصانعي القرار السياسي»، وعلى ما يبدو فإن هذه الدعوة لم تذهب سدى ولا إدراج الرياح، لا بل يمكن القول

أنها شكلت هاجساً ضمنياً عند العديدين، الذين راحوا يبحثون عن شروط المصالحة التاريخية بين المثقف والسلطة السياسية.

كانت شروط المصالحة التاريخية تقتضي أموراً ثلاثة:

أولها: تخلي المثقف العربي عن نزعته المعادية للدولة العربية الحديثة، وعن طوباوياته الداعية إلى إحداث تغيير جذري وبالقوة بمعنى أدق، الانقلاب عليها باعتبارها لا شرعية.

ثانيها: الاعتراف بمشروعية الدولة الحديثة والإقرار علناً بأولويتها على ما عداها، فالدولة أولاً.

ثالثها: إعادة الاعتبار لمكيافيلي صاحب الكتاب الشهير والموسوم بـ «الأمير» وذلك عبر الوسيط الهيغلي - نسبة إلى الفيلسوف الألماني هيغل - وكان هذا يعني تجاوز ماركس من قبل حفدته من العرب، وإعادة اكتشاف نظرته الواقعية إلى السلطة.

في كتابه الموسوم بـ «مفهوم الدولة، 1982» والذي يندرج في إطار توسيع الاستراتيجية التاريخية راح عبد الله العروي يؤكد على النظرة الواقعية في خطاب كارل ماركس في موقفه من الدولة. يقول العروي: إن ماركس يقف إلى جانب الواقعيين، مكيافيلي وهيغل، ضد الطوباويين الذين يعانون «الفرد قبل وفوق الدولة». ولكن نظرة كارل ماركس الواقعية إلى الدولة ظلت شحيحة ولم تشف الغليل، وكان هذا يستدعي إعادة اكتشاف مكيافيلي عبر الوسيط الهيغلي، لأن هيغل قام باحتضان مكيافيلي موضحاً مراميه البعيدة للكثير من قرائه. فمن وجهة نظر هيغل التي تحظى باهتمام المثقف العربي الوحدوي، إن مقولة مكيافيلي «الغاية تبرر الوسيلة» لا تتحدد على مستوى الأخلاق كما هو

شائع، بل على مستوى السياسة وبصورة أدق على مستوى استقلالية الشأن السياسي بمعنى أن مكيافيلي كان ينظر لدولة الوحدة التي من شأنها أن توحد مجموع الإمارات الأوروبية الإيطالية في دولة واحدة. إذ لا بد لتحقيق الوحدة من جهاز دولة. وكان هذا يعني إحياء أسطورة الدولة، وتبرير مشروعية جهاز الدولة وبالتالي تأليه الدولة المستبدة وإضفاء صفة المشروعية على جرائمها ومظالمها طالما أنها تندرج في هدف أسمى هو تحقيق دولة الوحدة المنشودة. الدولة التي تغيب فيها الحريات الفردية تحت غطاء بناء دولة قوية.

كان تأليه الدولة المستبدة يقع على التضاد من النزعة السائدة في صفوف العديد من المثقفين الذين ينطلقون في نظرتهم للدولة من زاوية وجدان وأخلاق الفرد، لأن السياسة في نظرهم لا تنفصل عن الأخلاق وهذا ما جاءت به الرسالات السماوية. ولكن إعادة الاعتبار لمكيافيلي وهيغل معاً كانت تقع على التضاد من الموقف الفكري والنظري الذي يربط الأخلاق بالسياسة. فالسياسي يكتسب مشروعيته من واقعيته ومعقوليته. كان هيغل يردد مقولته الشهيرة «كل ما هو واقعي هو معقول، وكل ما هو معقول هو واقعي» بذلك كان هيغل يضفي جميع بركات الاستبداد على مظالم الدولة الأوروبية الحديثة، وكما علق على ذلك أنغلز ذات مرة. والتي وجدت تعبيرها في الدولة النازية الهتلرية.

أعود للقول، إن إعادة اكتشاف مكيافيلي من قبل المثقف العربي الوحدوي، تندرج في إطار سعيه إلى بناء دولة الوحدة، إذ لا بد لتحقيق الوحدة من جهاز دولة. وكان هذا يعني إضفاء صفة المشروعية على الدولة العربية الحديثة وبخاصة في بلدان المشرق العربي، حتى لو شيدت جدرانها بالجماجم والدم كما قال أحد شعرائنا من الجنرالات.

يكتب مثقف عربي مؤمن حتى العظم بفضيلة دولة الإكراه ودورها في الصمود والتصدي وتحت عنوان «إعادة اعتبار المكيافيلية في السياسة» الحياة 17شباط / فبراير 1998. يقول: بدأت أتلمس بشيء من الوعي (المطابق) للواقع أو لنقل بشيء من الواقعية السياسية أن المكيافيلية هي محتوى أية سياسة، وهذه الأخيرة تحيل الأخيرة – فعلاً- إلى(لعبة). وكان هذا يقتضي الانتقال من مستوى الإيديولوجيا إلى مستوى الواقعية السياسية، أو لنقل اللعبة السياسية على حد تعبيره والذي يفضي إلى طرح مفهوم الدولة بعيداً عن النزعة الرغبوية والإيديولوجية، التي حكمت المشروع العربي الوحدوي. من هنا يدعو الباحث عماد فوزي شعيبي إلى «مكيافيلية عصرية» تنظر وعبر نزعة تطورية للدولة العربية الحديثة باعتبارها الدولة المشروع أو بالأصح الدولة – الإكراه التي لا بد منها.

يرى الباحث شعيبي والذي يقودنا إلى نتائج لا تحمد عقباها، أن ثالوث الدولة المعاصرة هو 1-الدولة -الإكراه، و2- الدولة – القانون، و3- الدولة – المؤسسات. ولكنه لا يتجاوز الدولة – الإكراه إلا ما عداها حتى لو استنفذت وظيفتها، لأنها وحدها من منظور مكيافيلي-وليس الديمقراطية – هي الشرط الأعلى والسياسي لتحقيق دولة الوحدة ودولة القانون. يقول «تستنفذ الدولة – الإكراه وظيفتها عندما تحول البشر المنفلتين من عقالهم إلى مواطنين يخشون الأجهزة، وفي هذه الحالة يصبح هؤلاء المواطنين مستعدين لقبول القانون عصاة ترفع في وجههم فتمنع التجاوز والخطأ دون أن تستخدم. بعد أن كانت الأجهزة هي هذه «العصاة» ويضيف إلى حد الفضيحة بقوله: «من أجل هذه الدولة الإكراه تبرز مكيافيلياً رعوية علاقة الحاكم بالمحكوم، لأن دولة

الإكراه عتبة على السلم» هذا ما يدفعه إلى رفض الديمقراطية يقول «هذا ما يجعلني أميل إلى رفض الديمقراطية على عواهنها لا لأنني لا أقبلها نموذجاً أعلى للتقدم السياسي وللعلاقة بين الحاكم والمحكوم، إنما لأنني أرى أن الكثير من الدول العربية لم ينجز دولة الإكراه بعد».

إن الباحث الذي ينذر الديمقراطية على مذبح الدولة - الإكراه، يقودنا إلى فضيحة أخرى تقوده إليها نزعته التطورية الساذجة ومكيافيليته المرعبة وذلك عندما يقف عند مستوى الدولة - الإكراه داعياً إلى التصالح معها وتبريرها وتبرير عدم الانتقال من مستوى الدولة - الإكراه إلى الدولة القانون، وذلك تحت ذريعة وجود عدو خارجي. يقول «لكننا ومع ذلك على مناعة بأن شروطاً خاصة لعدم الانتقال من الدولة - الإكراه إلى الدولة-القانون والمؤسسات تبقى قائمة إذ ما كان هنالك من عدو خارجي يجعل الالتفات إلى كل ما عداه قلباً للأولويات ونوعاً من الترف» وهنا يتساءل الباحث: هل يكون تأجيل التكيف والانتقال مشروعاً؟ ويجيب بحسب منطق الفضيحة الذي يحكم نزوعه المكيافيلي لتبرير مشروعية دولة الإكراه بقوله «إن حواراً جدياً حول هذا الأمر يجب أن يكون مادة ثرية للمصالحة التاريخية بين السلطة العربية والمثقف».

وكانت دعوة سعد الدين ابراهيم إلى تجسير الفجوة بين المثقف والسياسي تمر في حدها الأدنى على جسر خشبي يعبر عليه المثقف وهو مطأطئ الرأس أمام السياسي. أما دعوة الباحث شعيبي إلى تبرير مشروعية الدولة -الإكراه فهي تمر على جسر ذهبي يلتقي عليه السياسي والمثقف، لنقل يتوحد فوقه المثقف والسياسي، يصبح الاثنان وجهان لحقيقة واحدة هدفها تبرير كل أخطاء ومظالم ومذابح الدولة

العربية الحديثة بحجة أنها دولة الوحدة المشيدة بالجماجم والدم؟ إنه منطق الفضيحة والذي لما يزل يتحكم في خطابنا المعاصر ليقودنا باستمرار إلى عنق الزجاجة. إذ أن منطق الفضيحة هذا لا يتصور بناء دولة قوية إلا عن طريق إلغاء الفرد والأخلاق معاً لأن هدفه هو «الوحدة بأي ثمن». وهنا لا يسعنا إلا القول طوبى لمنطق الفضيحة هذا والذي ينظر له على أنه الشرط التاريخي للمصالحة بين السلطة العربية والمثقف؟ !.

تركي علي الربيعو / السفير 1998/5/12

رداً على عماد فوزي شعيبي

هل يصلح الاستبداد وسيلة لهدف نبيل، مطلق هدف نبيل؟

في مقالة له تحت عنوان «إعادة الاعتبار للمكيافيلية في السياسة» المنشور في صفحة «أفكار» في 1998/2/17يستعرض الكاتب عماد فوزي شعيبي سيرة تحولاته الفكرية، وصولاً إلى هذا المقال الذي يعتبره خلاصة هذه التحولات بإعادة اكتشاف المكيافيلية. ليس لنا اعتراض على هذه التحولات، فمن حق المرء أن يعيد النظر بقناعته وبغيرها كما يشاء، فكلنا نتعرض للتحولات الواعية أو غير الواعية، حتى أننا لا نشبه ما كنا عليه قبل سنوات. ولكن عندما يعتبر أن القناعة الأخيرة هي الحل الأجدى للمسائل الأكثر تعقيداً، بوصفها تعبيراً عن الوعي «المطابق»، والذي هو شكل من أشكال الادعاء بامتلاك الحقيقة كاملة، فإن هذا يستحق التأمل، خاصة وأنه يأتي في مقال مراجعة ذاتية؟ !.

وإذا تجاوزنا هذا إلى جوهر المقال والنتائج التي وصل إليها الكاتب نستطيع تلخيصها على الشكل التالي: باعتبار الكاتب نفسه

«وحدوياً» وجد دليلاً لقراءة المكيافيلية بحيث «تعتمد المحاسن فيها من أجل صنع مشروع وحدوي بأي ثمن». هذه القراءة أوصلت إلى أن المطلب لمكيافيلية عصرية هو أن تحمل الدولة عنصر تقدمها في ثنايا استقرارها. كيف ذلك؟ أن نبدأ من البداية ببناء دولة الإكراه: «إن ثالوث الدولة المعاصرة هو: 1-الدولة/الإكراه، 2-الدولة / القانون، 3- الدولة المؤسسات. وعليه فإذا كانت «لعبة» السياسة تقتضي لبناء دولة في شكلها الأولي إقامة دولة الإكراه، من أجل هذه الدولة نبرر مكيافيلياً رعوية الحاكم بالمحكوم، فإن دولة الإكراه ليست إلا عتبة على السلم...».

هذا ما يدفع الكاتب إلى «رفض الديمقراطية، لأنها لا تصلح لمجتمعاتنا لأنها غطاء للفعل الطائفي والإقليمي». وبوصفها دولة انتقالية تستنفذ دولة الإكراه وظيفتها «عندما تحول البشر المنفلتين من عقالهم إلى مواطنين يخشون الأجهزة، وفي هذا الحال يصبح هؤلاء المواطنون مستعدين لقبول القانون عصا ترفع في وجوههم فتمنع التجاوز والخطأ دون أن تستخدم، بعد إن كانت الأجهزة هذه العصا، والخطر الذي يهدد هذا الانتقال وجود «عدو خارجي يجعل الالتفات إلى ما عداه قلباً للأولويات ونوعاً من الترف».

إنها دعوة صريحة إلى الاستبداد في نهاية القرن العشرين، فالاستبداد شائن وقذر، لكن اعتماده كوسيلة للوصول إلى غاية أسمى – دولة القانون – في مجتمع من الرعاة المنفلتين من عقالهم، يبرره ويغسل أقذاره، ويحوله إلى نظام ينجز مهمة تاريخية صاعدة على سلم التطور، هكذا ببساطة يصبح الاستبداد إيجابياً طالما وجدنا الغاية التي تبرره.

هل يمكن تبسيط المسألة إلى هذا الحد؟ وهل يمكن للاستبداد

أن يكون منتجاً لدولة إيجابية لاحقة - دولة القانون؟ - وهل تملك دولة الاستبداد ما يبررها فعلاً في الأوضاع العربية؟ هذا جزء من طيف واسع من الأسئلة التي تستدعيها الدعوة إلى الاستبداد. وقبلها جميعاً، ولاعتقادنا بأن الدولة مزامنة للفرد والمجتمع، نقول مع عبد الله العروي، إن أي تساؤل عن الدولة تساؤل عن وظائفها ووسائلها.

لأن الدولة أداة من أدوات تنظيم المجتمع، يجب أن تعمل على خدمة مصالحه بالطريقة المثلى، وبالتالي خدمة الأفراد المكون منهم هذا المجتمع، فالغايات والوسائل يجب أن تقوم على خدمة البشر. لذلك من حق البشر أن يختاروا الطريقة الأنسب لتحقيق هذه المصالح. ورغم أن هذا المطلب لم ينفذ تاريخياً إلا جزئياً، فإنه شكل عاملاً ودافعاً رئيسياً من أجل تقليم أظافر الدولة وتحديد طغيانها، وجعلها تقترب إلى مصالح البشر، حتى وإن لم تتطابق مع ذلك. أما الاستبداد فهو يعمل على تدمير المجتمع، والإنسان المصنوع تحت ضغط العنف لا يظهر إلا كإنسان.

وكما تقول هنه أرندت فإن الغاية محاطة بخطر أن تتجاوزها الوسيلة التي تبررها فيعمل النظام الاستبدادي من خلال حكم شخص واحد يفرض إرادته على الشعب القاصر الذي لا يدرك مصالحه، وتكون إرادته مطلقة من دون مراقبة أو محاسبة. فالمستبد غير مجبر على تقديم أي حساب لأحد عما يمارسه، بل على العكس، فالآخرون مجبرون على تقديم كشف حساب له عما يقومون به من أعمال.

إن الاعتقاد أن إلغاء الحريات الفردية عبر الاستبداد يؤدي إلى بناء دولة قوية، هو اعتقاد وهمي، فالاستبداد هو الحكم الأكثر عنفاً والأقل قوة بين كافة أشكال الحكم على حد تعبير مونتسكيو. فمطالبة

الفرد بتقديم كل التضحيات من أجل بناء دولة مستبدة قوية، ما هو إلا مؤشر على ضعف الدولة التي تحتاج باستمرار إلى التقوية. وافتراض عدالة المستبد لا تبرر الاستبداد، فمهما بلغت عدالة المستبد لا يجوز له أن يفرض على الآخرين آراءه وأفكاره بدعوة أنها لصالحهم. رغم ذلك، فإن الدعوة إلى الاستبداد وتقديس الدولة لا تحيل - كما قد يعتقد البعض - إلى فكرة «المستبد العادل» والتي صاغها جمال الدين الأفغاني في القرن الماضي، بل تحيل إلى الفاشية، التي تنتهي إلى تمجيد الدولة التي هي دولة كل شيء، إنها الأقوى فيما الأفراد كلهم تابعون لها: كل شيء من أجل الدولة، كل شيء بواسطة الدولة، وكما قال موسوليني «ليست الأمة هي التي تخلق الدولة كما هو سائد في الاعتقاد الطبيعي القديم، بالعكس، الدولة هي التي تخلق الأمة وتعطي للشعب الواعي، لوحدته الأخلاقية، إرادة، وبالتالي وجوداً فعلياً».

إن رفع الدولة إلى مرتبة التقديس يحولها إلى غاية بذاتها، وهذا ما فعله مكيافيلي عندما حول الدولة إلى أسطورة، وهذا مطلب كارثي لا يمكن الموافقة عليه، ونستطيع القول أن كل من يتغافل عن البشر يعطي الدولة أكثر مما تستحق ويبني حولها سياجاً من الأساطير لا تمت إلى العقل بصلة، ومن هنا، لا يمكن القبول بالفكرة الأساس التي انطلق منها «الوحدة بأي ثمن»، فلا يمكن القبول بوحدة ثمنها جبال من الجماجم البشرية بفضل الاستبداد الذي تحول إلى مطلب «عقلاني»، وتعبير عن وعي «مطابق» ودرجة من سلم التطور التاريخي!.

***سمير الزين / الحياة 1998/3/16**

رداً على تركي الربيعو

نعم للمصالحة بين الدولة والمثقف

الدكتور عماد فوزي شعيبي

في مطالعتي لتعريجات تركي علي الربيعو على بحثي المنشور في «الحياة» في 1998/2/17 وذلك في «السفير» في 1998/5/12 بخصوص المكيافيلية والمصالحة بين السلطة والمثقف، وجدتني أتساءل عن جدوى الحوار، إذا كانت مصيبة الباحث والمثقف العربي أنه مصاب بعصاب كراهية السلطة وبالتالي الدولة «أي دولة على الإطلاق»، بالهوس بالديمقراطية (أية ديمقراطية إطلاقاً)، وخصوصاً إذا كان الباحث المذكور يعلق على مقال من دون أن يقرأه جيداً ويحمّل صاحبه ما يتجسد في رأس الناقد وليس في منطوق نص الكاتب. ولما كنت غير مولع إطلاقاً بلعبة البحث الأركيولوجي في النصوص، وأراها حتى في مجال النصوص التراثية عبثاً وقلة حيلة وترفاً لا أستسيغه، ولما كان نصي في «الحياة» غير مقدس أصلاً فإنني سأعود في ردي هذا إلى النص الأصلي وأترك للقارئ ومنهم ربيعو أن يعادوا الاطلاع عليه، بعمق، ذلك أن **كل إناء بما فيه ينضح**. لكن «منتقدي» ابتدأ بمجموعة مقولات

تكشف خلفيته المعادية لكل سلطة، ولسلطة معينة، عندما اتهمني بأنني مؤمن حتى العظم بفضيلة دولة الإكراه ودورها في الصمود والتصدي، وهو يعني دولة معينة تحديداً، باعتباري أنادي بمصالحة المثقف مع السلطة فلا بد من أنه يقصد أنني أعني دولة بعينها، كما هو واضح في كتابته.

ودفعاً لأي التباس فأنا أعلن سلفاً انني مع الدولة عموماً ومع كل تجربة لدولة (لا لتهويمات ثقافوية حول الدولة كما يفعل البعض). ولكنني كنت وما زلت مع الدولة في سياق تطورها ودفعها إلى الأمام. ولا أعتبر أن من الثقافة أو السياسة أو حتى الوطنية أن يكتفي المرء بنقد الدولة لأن هذا الفعل يستطيع أن يقوم به طفل صغير بلا عناء وبلا مجهود ثقافي، كما يقول روسو بأن أي طفل يستطيع أن يكون وزيراً فيرفع وينصب ويعين ويقيم الفردوس الإلهي عندما يجالس أبويه في المساء على العشاء.

ولهذا كله قررت أن أخالف الذين يحولون النقد إلى انتقاد ويقيمون الأوهام الفكرية والثقافوية في حقل السياسة وهو كما ثبت في المحصلة الأخيرة ليس حقلهم بل هم دخلاء عليه بفعل تهويمات الماركسية والخطابات الإيديولوجية - السياسية التي سادت على مدى أربعة قرون خلت، وكانت نتيجتها إما إيديولوجيا (عابثة) بالسياسة إلى درجة إطلاق الشعارات التعبوية الثورانية والخالية من أية دلالة واقعية، وبالتالي أدت إلى كوارث ربط السياسة كفن للممكن بمجموعة مقولات جميلة وطُهرانية(بيوريتانية)، ومنها فقدان الحس السياسي والانتقال من هزيمة إلى أخرى، وفصاماً بين الإيديولوجية والعمل السياسي أفقد الإيديولوجية حس الواقع ورفع عن السياسة الممارسة الغطاء المعرفي.

ومن هذه المخالفة، وهي ليست تخالفاً، رأيت ضرورة البدء بالتركيز على الذي تم إنجازه والتأكيد عليه وتوصيفه.

والتوصيف هنا هو الذي لا يراه أمثال علي الربيعو (وآخر هو سمير الزين كتب منتقداً بحثي في «الحياة 1998/3/16»)، هم معذورون في هذا لأنهم **أبناء الوعي السائد التتولوجي**، الوعي الذي لا يعرف أن **التوصيف لا يعني التبني إنما يعني الأخير بأقل قدر ممكن**، لكنه وقبل كل شيء يعني «**طبيعة الأشياء**» التي تحدث عنها ابن خلدون وروسو وصاغها ماركس بما دعاه الوعي المطابق... بمعنى أنه لكي تطيعنا الطبيعة يجب أن نطيعها، وهذا أول شرط في الجدل والتجاوز، وعليه فإننا عندما نوصّف تاريخية التطور في الدولة بأنه انتقال من اللا دولة إلى دولة الإكراه إلى دولة القانون إلى دولة المؤسسات، فإننا **نرسم أولاً واقع الحال وهذا لا يعني أننا فرحون به تماماً**، كما يكون الأمر عندما نوصف أننا موجودون على الأرض ومرتبطون بقانون الجاذبية فيها، لا نكون سعداء لأننا وجدنا حيث لم نختر، ومرتبطون بقوانين قد لا تروق لأحدنا (إذا كان يحب أن يطير مثلاً ويرفض الجاذبية الأرضية ليحلق) تماماً كما يفعل المثقفون الذين يجلدوننا (**وكنت واحداً منهم**) بالديمقراطية «كخلاص» أزلي وكنوع من أنواع «التحلق» فوق قانون الجاذبية.

وباختصار أنا مع الدولة... لأنها حقيقة واقعة ولأنها إنجاز في السيرورة التاريخية.كما أننا بهذا التوصيف نقوم بما قام به مكيافيلي عندما وصف طبيعة السياسة والعمل السياسي، دون أن يكون في ذلك تبنٍ أخلاقي لذلك كما توهم المنتقدون الأخلاقيون، إضافة إلى أننا **لا نتبنى الرؤية السابقة حول ثالوث الدولة (الإكراه - القانون - المؤسسات)**

باعتباره تطورية حقبية لأن التداخل بين الإكراه والمأسسة متوافر في الكثير من تجارب الدولة - الإكراه، لكن افتقاد القانون كمرحلية توسطية إجرائياً يفقد الإنجاز شكل المأسسة النهائية أو المأسسة باعتبارها الوضع الأمثل في هذا العصر، ما دام أننا مطالبون بأن ندخله من بابه الأوسع، أعني أن نتكلم لغته لا أن نحوي على بوابته كالذئاب كما يفعل المثقفون على بوابة السلطات.

أما أن يرى البعض أنني مع البقاء عند حد الدولة - الإكراه فإنني أجد لزاماً أن أكرر موقفي علّ القراءة الثانية تكراراً تُفهم ما لم يُفهم في الأولى (والتكرار يُعلّم... الغزال!!: «فلقد رأيت أن العقلانية السياسية وطبيعة السياسة المعاصرة تستلزم اليوم خفض مستوى التوتر بين الحلم واليوتوبيا الاجتماعية من جهة، وبين الواقع الذي يتعامل معه السياسيون من جهة أخرى، وهذا لا يكون إلا من خلال القناعة باستقلالية السياسة.

لكن، كل ما سبق لم يمنع ولا يمنع أن نقول اليوم بأنه على «الدولة» التي هي مبرر «أخلاق السياسة» أن تسعى وهي مطالبة بذلك دائماً ويجب أن يضمن ذلك من خلال مؤسساتها (التشريعية والقضائية والتنفيذية) إلى أن تحقق الحد الأدنى الممكن واقعياً من الأمان الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمحكومين على أن تسمح دائماً للحلم الاجتماعي اليوتوبي الأقصى بأن يكون «فاتورة» في حساباتها وهامشاً احتياطياً في نزوعها نحو الأفضل، باعتبار أن على كل دولة أن تقيم ما يهيئ لمشروع أعلى هو «الحلم» وتسعى إليه باستمرار، وإلا فإذا كنا نقيم المكيافيلية على مح «الممكن» فإن الدولة ستكون عندئذ دولة محنطة من الداخل ولا روح فيها.

صحيح أن المكيافيلية هي مشروع للاستقرار وأن كل استقرار يحمل إمكانية «التسكين» و«الستاتيك»، إلا أن الاستقرار غير المحمول على حاملة المطلب «الأقصى» سينتهي إلى «التعفن»، وبالتالي إلى اللا استقرار لأن التعفن سيقود إلى وباء انعدام الحراك الاجتماعي والسياسي. ولهذا فالمطلب الأهم لمكيافيلية عصرية هو أن تحمل الدولة عنصر تقدمها في ثنايا استقرارها وأن تتجدد باستمرار، من خلال آليات داخلية، إلا فإن السحر سينقلب على الساحر، بمعنى أنه إذا كان السلوك المكيافيلي في علاقة الحاكم بالمحكوم مشروعاً إذا كان قد آل إلى أو كان هدفه «تأبيد» المظاهر الأولى لهذه الدولة، أي أن «الانبعاث» أو «الخلق» الأولي للدولة لا يجب أن يكون الغاية إذ أن ثالوث الدولة المعاصرة هو:

(1) الدولة – الإكراه. (2) الدولة–القانون. (3) الدولة – المؤسسات.

وعليه، فإذا كانت «لعبة» (يلاحظ أننا نضع لعبة بين مزدوجين ولعل ربيعو لا يعرف معنى هذا في الكتابة) السياسة تقتضي لبناء الدولة نبرر مكيافيلياً رعوية علاقة الحاكم بالمحكوم، فإن دولة الإكراه ليست إلا عتبة على السلم (وكيف يقول الربيعو أننا نقبل بفضيلتها إلى حد الفضيحة: **والسؤال هنا فضيحة من؟ الكاتب أم القارئ؟** ومع التطور منها إلى دولة القانون، فدولة المؤسسات لا تعود نفس قواعد المكيافيلية مشروعة، فإذا كان من غير المحبذ في مرحلة صنع الدولة – الإكراه أن يستقدم الزعيم كفاءات مماثلة له أو تفوقه في التراتب الهرمي للسلطة، فإن هذه الكفاءات مطلوبة في ثنايا العمل المؤسساتي. صحيح أن تداول السلطة في مآل «الدولة–المؤسسات» سيلغي هذا المبدأ في إطار التنوع إلا أنه لا يلغيه في إطار التسلسل الهرمي للمؤسسات الحاكمة أو التي

تتداول السلطة لأنها مؤسسات لا تعيش إلا بدم جديد، لكن اللعبة (أعني لعبة العملاق والأقزام) تمارَس هنا بمستوى أعلى تقنية وأقل فجاجة من تلك التي تُمارس في الدولة - الإكراه، حتى أننا نستطيع أن نفسر الاضطراب السياسي الذي تعيشه تجارب ديمقراطية حزبية داخل نماذج ديمقراطية هجينة كالتي في إسرائيل (بأحزابها فرادى أو جماعية) أو في الهند أو باكستان... إلخ، بظهور تنازع على القيادة يأخذ شكل التناحر التفتيتي، على أنه نتيجة طبيعية لعدم وجود إرث سياسي «فاعل» للعبة المكيافيلية التي تتسلل بشكل عميق وأصيل في تجارب كالتي تعيشها الأحزاب الفرنسية والبريطانية وغيرها ممن تدرجت من الدولة - الإكراه إلى الدولة - القانون إلى الدولة - المؤسسات الحالية، وهذا ما يجعلني أميل إلى رفض الديمقراطية على عواهنها، لا لأنني لا أقبلها نموذجاً أعلى للتقدم السياسي وللعلاقة بين الحاكم والمحكوم، إنما لأنني أرى أن الكثير من الدول العربية لم ينجز الدولة - الإكراه بعد، وأن من أنجزها لم يستطع أن ينتقل إلى الدول-القانون ولم يجذّر مؤسسات تكفل ألا تتحول الديمقراطية غير المبنية على قواعدها إلى غطاء للفعل الطائفي والإقليمي والمناطقي والحاراتي... أي غطاء لما هو قبل وطني وقبل «دولتي».

لكن المكيافيلية التي تصنع الدولة - الإكراه، بكل أخلاقها الهوبزية، ولا تستطيع أن ترتفع عن الآنية والمباشرة في إشعار المواطن أنه ملغى، لا تستطيع أن ترتفع عن بدائيتها وهي بحاجة عند انتقالها من (الدولة - الإكراه) إلى الدولة القانون - المؤسسات إلى تطوير تقانات بناء الصلة (صلة ما) بينها وبين مواطنيها، وهي بحاجة أيضاً إلى نقد خارجي، عندما تصر موازين قواها الستاتيكية الداخلية على أن تُبقي

مشروع الدولة في حدود الدولة - الإكراه. وهو ما يحيلها إلى التعفن.

والسؤال الذي يتفرع من هذه المناظرة التي قادتنا من المكيافيلية إلى الدولة هو: متى يصبح من الضروري الانتقال من «الدولة - الإكراه» إلى الدولة اللاحقة؟ ومتى تتحدد ساعة الصفر؟

تستنفد الدولة - الإكراه وظيفتها عندما تحول البشر المنفلتين من عقالهم إلى مواطنين يخشون الأجهزة، وفي هذه الحالة يصبح هؤلاء المواطنون مستعدين لقبول القانون عصاة ترفع في وجوههم، فتمنع التجاوز والخطأ من دون أن تستخدم، بعدما كانت الأجهزة هي هذه العصاة. ومجرد استمرار وظيفة الإكراه بشكلها البدائي سيمنح الأجهزة قوة التكلس والتصلب في وضعية التسلط وستكون أحد أشكال التعفن السياسي الذي سيقلب الطاولة على مشروع الدولة، وهنا بالذات، وعلى من يقود المشروع السياسي المبني على أساس البدء بدولة الإكراه ألا يحوّل حجة «وضرورة» الاستقرار مبرراً لعدم الانتقال التدريجي نحو القانون الذي يجب أن يكون فوق الجميع، وبدونه تفقد آلية السيطرة والضبط، وهي خلفية ومآل السلوك «الأخلاقي» للمكيافيلية، سمة الاضطراب.

إن أحد مخاطر مناظرتنا السابقة انها لا تحدد توقيتاً وآلية للانتقال «السلمي!!» نحو الدولة-القانون، إذ قد تخلق قوى سياسية تمنع، مع الزمن، إمكانية هذا التحول ويصبح الأفق مسدوداً أمامه..

إننا نعترف بأن هذه المخاطر موجودة، وأننا لا نمتلك وصفة سحرية للحل، لكننا يجب أن نعترف أيضاً بأن لا دولة بدون هذه المخاطر، وأن على الوعي «المطابق»، وعلى الأقل في مراحله الأولى، أن

يوصّف الأشياء في طبيعتها، ويفتح الحوار حول ما لا يقع في دائرة المفكر به، بدلاً من الاكتفاء بالتنظير للأخلاقية السياسية الوجدانية أو المطالبة بتجسيد وصفة الديمقراطية باعتبارها الثمرة التي، (للأسف لا يدرك المطالبون بها)، لم تُزرع شجرتها بعد، وإذا ما كانت بعض الشجيرات قد زُرعت فإنها مهددة بألا تتطور، أو أن تخترق عند حدود الدولة – الإكراه.

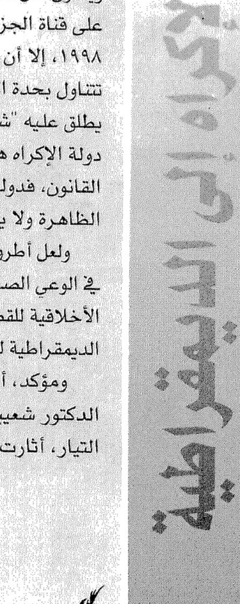
ولسنا نميل إلى «التطورية» الساذجة أو «التقدمية» الأكثر سذاجة التي تتصور أن التاريخ يسير إلى الأمام أو إلى الوضع المتقدم دائماً، لأن احتمال الانتكاس وارد، بل وربما أكيد في بعض الأحيان.

لكننا ألحقنا ما سبق بالقول «إننا ومع كل ما سبق على قناعة بأن شروطاً خاصة لعدم الانتقال من الدولة – الإكراه إلى الدولة – القانون والمؤسسات تبقى قائمة إذا ما كان هنالك من عدو خرجي يجعل الالتفات لكل ما عداه قلباً للأولويات ونوعاً من الترف، لكن حقيقة أخرى نجد أنفسنا أمامها ولا ريب إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن العدو قد يكون من النوع التاريخي. فهل يكون التأجيل والتكيف والانتقال مشروعاً؟.

إن حواراً جدياً حول هذا الأمر يجب أن يكون مادة ثرية للمصالحة التاريخية بين السلطة العربية والمثقف، فهل يرى قارئنا أننا نقف عند مستوى الدولة – الإكراه أم أن القارئ لا يقرأ، بل إن ناقدنا لا يفعل أي شيء سوى أنه يكتب. نعم يصدق عدونا موشي دايان عندما **يقول إن العرب لا يقرأون، ونضيف له أنهم في بعض الأحيان... يكتبون على رغم أنهم لا يقرأون.**

نحن مع المصالحة التاريخية بين السلطة والمثقف، مع الحوار بينهما لأن الوطن والأمة للجميع وعلينا أن نعترف قبلاً بأن كل دولة هي إنجاز بامتياز، وإلا فما على أمثال الربيعو إلا أن يأتونا بالهمجية والحروب الأهلية والفوضى كبديل من الدولة أو ليرسموا لنا في التاريخ، كل التاريخ، إن كانوا قد قرأوه، حالة سياسية و دولة حديثة في سياق تطور طبيعي، لم تعرف دولة - الإكراه، أو أن الديمقراطية لم تعرف الدولة ولم تبن عليها ومعها وفيها... نعم الدولة أولاً شئنا أم أبينا. وأنصح أمثال الربيعو أن يكفوا عن الكتابة في السياسة والفكر السياسي والانصراف إلى الأسطورة ومحيطها الفكري بدلاً من أسطرة الديمقراطية على حساب «الوعي المطابق». أم لعل الربيعو لم يعلم أن الديمقراطية هي الاعتراف بالآخر، والآخر هنا أن نقرأه كما جاء في نصه لا كما نتخيله» أليس ماركس الذي يحبه الربيعو هو الذي يقول أن الضرورة تحتم الذهاب إلى الواقع بدلاً من الاكتفاء بتخيله، وأليس ماركس هو الذي اعتبر الدولة هي محتكر العنف، أي محتكر الإكراه.

لقد بات واضحاً أن المشكلة هي في الجدوى (والجدوى مسألة من مسائل الاقتصاد السياسي الماركسي على رغم أنني لست ماركسياً)، والجدوى تستدعي البحث عن الفاعلية، ألا نتخلى عن النزعة المعادية للدولة ولا نتخلى عن الانقلاب عليها وعدم الاعتراف بمشروعيتها.. إذا كانت هذه هي الفاعلية فنحن لا نرى ذلك بل نرى أن الفاعلية هي في البناء لا بالهدم، وبالواقع لا بالمحلوم به.



هذا الكتاب

في هذا الكتاب يخوض الدكتور عماد شعيبي غمار الصعب عندما يلجأ إلى تفكيك المأمول في الوعي السياسي السائد، فيوجه نقداً إلى الوعي الأسطوري المتعلق بالديمقراطية.

ورغم أن الوعي السياسي السائد لم يستطب ويتذوق مثل هذا النوع من النقد منذ أن طرحه "شعيبي" على قناة الجزيرة في برنامج الاتجاه المعاكس نهاية عام ١٩٩٨، إلا أن المسائل المطروحة لا تزال تصر على أن تتناول بحدة الوعي المضاد الذي يقوم على مواجهة ما يطلق عليه "شعيبي" أوهام الديمقراطية، ليؤكد على أن دولة الإكراه هي مرحلة من مراحل الانتقال إلى دولة القانون، فدولة المؤسسات، وهو يصر على أنه يوصّف الظاهرة ولا يبررها.

ولعل أطروحته حول "ضرورة الفساد" تشكل محاولة في الوعي الصادم، أيضاً، من أجل تجاوز الرؤية الوجدانية الأخلاقية للقضاء على الفساد، وبالتالي التأكيد على أن الديمقراطية ليست خلاصاً أسطورياً حتمياً من الفساد.

ومؤكد، أن حساسية ودقة الموضوع الذي يتناوله الدكتور شعيبي بالنقد، حيث يبدو وكأنه يسبح ضد التيار، أثارت وستثير الكثير من السجال.

الناشـر

